



Copyright © King Saud University

٢١٦

م . ت

منع الموانع لجمع الجوامع ، تأليف تاج الدين السبكي ،
عبد الوهاب بن علي - ٧٧١ هـ . بخط احمد الخليفي
- ١١٧٩ هـ .

٧٢ ق ٢٣ س ٥٨ ٢٤ x ١٧ سم

٤٩٨

نسخة جيدة ، خطها نسخ معتاد

الاعلام ٤ : ٣٣٥ ، دار الكتب المصرية ١ : ٣٩٥

١- اصول الفقه الاسلامي - المؤلف

٢- الناسخ - تاريخ النسخ

٣- شرح جمة - البحر النسع .

④

الحسن



وحد
ایمن
ام

۷۸۵ فرزند عرفی خوشدل

الحمد لله

ووصف الله تعالى الاستاذ ابو الوارث محمد بن
 ابي داود بن يوسف بن عبد المراتب علي طلب العلم وجعل مفرقه
 براو وراسله في الرضا بنعت الله بنهم وشرط ان
 لا يخرج منه شي الا لثقت او بر من راجا بذلك الثواب
 من الملك الوهاب - سلك من الناطق في ان يدعو له
 ولوالده وصيه وصلي الله وسلم على سيدنا
 محمد وعلى اله وصحبه وتابعيه

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تقسر
المسئول من احسان سيدنا ومولانا قاضي القضاة شيخ الاسلام
 والمسلمين **بقية المجتهدين** موضع المشكلات بالدلائل
 الواضحات **بلغه الله اعلا المقامات** وختم اعماله
 بالصالحات **وادام ايامه** واتخذ احكامه **وجدد**
 على يديه دين هذه الامة **وكشف** به عنها كل غمة **ان يوضح**
 لنا ما اشكل علينا **ودق** فهمه من الفاظه الشريفة العزيزة
 وما عزب عنا علمه في كتابه جمع الجوامع في علمي الاصول
 القواطع **القديم المثال** المحتوي على فوائد جملة لم تخطر
 لغيره ببال **فلقد عم** النفع به ولله الحمد وشدت في طلبه
 الرجال **وكررت** عليه الطلبة واعرضت عن كل مختصر وامعت
 فيه الاكابر النظر **وسبغت** المختصرات بالكواكب وشبهه هو
 بالقر **وذلك** يحتوي على عدة سوالات **السؤال الاول**
 لم حذفتم من اصول الفقه لفظ المعرفة ولم تحذفوا من حد الفقه
 لفظ العلم **السؤال الثاني** ما الجمع بين تقييدكم الاحكام الشرعية
 بالعملية في حد الفقه وتقييد الحكم بفعل المكلف مع ان الاعتقاد
 الدينية كاصول الدين احكام وهل تسمى الاعتقادات والنيات
 والاقوال افعالا حقيقة او مجازا وان قلتم مجازا فمحل يجوز ادخال
 المجاز في الحد **السؤال الثالث** ما معنى قولكم بل الامر
 موقوف الى وروده عقيب قولكم ولا حكم قبل الشرع **الرابع**
 ما معنى قولكم وانتم القاتل لا يثارة نفسه بعد قولكم ان المكروه
 غير مكلف وقضية كلامكم هان السكران غير مكلف ولخترتم
 في شرح المختصر انه مكلف وتعلقوه عن نص الامام الشافعي رضي الله

الخامس ما سأل قولكم ان الخطاب ان اقتضى الترتل اقتضا غير جازم
 بنهي مخصوص فكرهته او بغير مخصوص فخلا في الاولى وقولكم
 في مسئلة الحسن والقيص المني ولو بالعموم فدخل خلاف
 الاولى **السادس** ما معنى قولكم والغرض والواجب مترادفان
 خلافا لابي حنيفة وهو لغظي مع ان ابا حنيفة يقول الغرض ما ثبت
 بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني ومن جحد ما ثبت
 بدليل قطعي كعزو من جحد ما ثبت بدليل ظني لم يكن **السابع**
 ما سأل تعريضكم الاداء والقضا فانكم غوتم فيه نحو اعسر فهمه ولم
 تجده في شرح المختصر **الثامن** ما الجمع بين قولكم في المندوب والمباح
 والاصح ليس مكلفا به وكذا المباح مع قولكم وان الاباحة حكم شرعي
 وقولكم والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف
التاسع قولكم في فرض الكفاية بالذات زيادة لم تذكرها في شرح حكم
 وقد نقصتم منه قولكم ديني **العاشر** ما معنى قولكم بعد حكايبتكم
 الخلاف في تكليف الكافر بالغرض قال الشيخ الامام والخلاف في خطاب
 التكليف وما يرجع اليه من الوضع لا الاتلاف والجنايات وترتب اثار
 العقود مع ان الاتلاف من خطاب الوضع **الحادي عشر** ما سأل قولكم
 الكتاب القران والمعنى به هنا اللفظ المنقول على محمد صلى الله عليه وآله
 لا مجاز بسورة منه المتعدد بتلاوته فانكم زدت في الحد قيودا
 لم يذكرها غيركم ونحجج بالمتعدد بتلاوته ما نسخت تلاوته في
 حكمه ويدخل به عكسه **الثاني عشر** قلتم في حد الحقيقة ابتداء مكان
 اول فما السرفية **الثالث عشر** ما تقرير كلامكم في خوف لو **الرابع**
عشر ما معنى قولكم في النسي وكذا التثنية في الاظهر الى قولكم قال
 ابن عبد السلام او احتمال رجوعه **الخامس عشر** ما معنى قولكم



والنكرة في سياق النفي للعموم الى قولكم ان لم تبين **السادس عشر** ما معنى قولكم في التخصيص المقابل له حكم ثبت متعدد مع قولكم الغام لفظ يستغرق الصلح من غير حصص **السابع عشر** ما معنى قولكم في الاستئنا من متكم واحد وقيل مطلقا **السابع عشر** ما معنى قولكم تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز والى وقته واقع عند الجمهور سواء كان للمبين ظاهرا ام لا لانه عبارة غيركم تأخير البيان عن وقت الحاجة محتج الا عند مجوز لا يطاق والى وقت الحاجة جائز عند الجمهور وما الجمع بين قولكم هذا وقولكم في المقدمات في مسئلة التكليف بالحل والمقوع المحتج بالغير لا بالذات **الثامن عشر** ما معنى قولكم ومن ثم قال مالك وبعض اصحابنا الشهادة بتوكيل فلان بن فلان فلان ذلك **التاسع عشر** ما شرح تعرفكم الصبيان والتابع وهل يشمل الذكور والاناث ام الذكور فقط **العشرون** قولكم في القياس وهو محل معلوم على معلوم هل المراد به ما ثبت بقطع اعم من ذلك وهو الظاهر وعلى هذا فلم لا اوردتم على احد القياس محل معلوم على معلوم ما اورد على من حدة الفقه بالعلم **الحادي والعشرون** ما شرح قولكم في مسئلة العلة والظاهر كاللام الى قولكم وما مضى في الحروف **الثاني والعشرون** لم تعد لثم في التعادل والتراجيح من قولكم فان ظن التعادل الى قولكم فان توهم **الثالث والعشرون** ما الجمع بين قولكم ان العدالة لا تسترط في الاجتهاد على الاصح مع قولكم واستقنا من عرف بالاehlنة او ظن باسترط بالعلم والعدالة **الرابع والعشرون** بم يتعلق الجاود والجور في قولكم على الحقيقة لا المجاز من قولكم القرآن كلامه **الخامس والعشرون** ما تقرير قولكم ثم لا تبدلان في حد السعيد والشقي **السادس والعشرون**

ما معنى

ما معنى قولكم وابوبكر ما زال بعين الرضا منه مع ان حاله قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم معروف **السابع والعشرون** قولكم وكرامات الاولياحق قال القشيري ولا يسمون الى ولد دون والاهل معنا استئنا هذه الصورة فقط او يلحق بها ما هو مثله وان قلتم يلحق فماذا بماثلها وما الدليل على منع هذه الصورة وما يماثلها **الثامن والعشرون** لم اطلقتم قولكم ولا تكفر احدا من اهل القبلة مع ان المستحل يكفر **التاسع والعشرون** ما تقرير يكون الاسم المسمى **الثلاثون** قولكم وان لمز يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى هل محل الخلا في الجواز او في الوجوب وان قلتم في الجواز فهل الافضل ان ياتي بالمسئلة ولا **الحادي والثلاثون** لم رجتم القول الصابر الى ان المشار اليه بانا الهيكل المخصوص مع قولكم ان النفس باقية بعد موت البدن **الثاني والثلاثون** العزم هل يلحق بالهم في كونه مغفورا او لا فان قلتم لا يلحقه فما الفرق بين الهم والعزم اغتنونا ما جاور بين رضاه عنكم وجمع لكم بين خيرى الدنيا والدين وهدى على يدكم المسترشدين وايدكم بتوفيقه وهداية بنبيه ورسوله وجيبه محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم وعلى اله واصحابه وعلى سائر النبيين والمرسلين وآل كل وسائر الصالحين والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه

وشتم والحمد لله
رب العالمين
اه
م



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر
قال سيدنا ومولانا قاضي القضاة شيخ الاسلام والمسلمين
 حاكم الحكام بقية المجتهدين حبيب الخطباء شيخ العارفين
 مفيد الطالبين موضع المشكلات بالدلائل الواضحات تاج الدين
 تاج الاسلام والمسلمين ابو النصر عبد الوهاب بن سيدنا ومولانا
 قاضي القضاة شيخ الاسلام سيد العلماء والحكام اوجده المجتهد
 نقي الدين ابي الحسن علي بن محمد الله برحمته واسكنه فسيح جنته
 ابن سيدنا ومولانا العبد الفقير الى الله تعالى قاضي القضاة زين
 الدين سيد العلماء والحكام ابي محمد عبد الكافي السبكي الخزي الشافعي
 يلغى الله اعلا المقامات وعامله بخفي الاقطاف بعد ان نظر
 في هذه الاسيلة بعين الانصاف متخليا في الجواب عنها من طرح
 رد العصبية باجل الاوصاف **الحمد لله** الذي اسس قواعد
 دينه على اثبت دعائم وقدس مباني شرعه عن وضوئ الشلوات
 ودنس اوهام كل هائم ونفس يحكمته كرب العلم اذا اطلعت شهبان
 تقود انا سلكا لبراهيم **نحمد** على كماله الدائم وجماله الذي تستزوج اليه
 كل رقيق الفؤاد ملازمه وجلاله الذي ترضى لديه فرايض الاساد
 ونجود نول الهزام **ونشكره** على نعمه العظيمة ودعته التي
 تجل صوب الغايم وكرمه الذي شمل ذوات الباقع وعم ذوى
 الغايم **ونشهد** ان لا اله الا الله وحده احد افرد احد لا تحيط
 به الافهام وان اطلعت نمارها من الكيام ولا تحتوشد الاوهام
 وان جالت في ميدان البراهين بقوام القوايم ولا تكتشف الاثا
 وان خضرت في افئدة الكرام والكرام **ونشهد** ان سيدنا محمدا
 عبده ورسوله الذي ابتغىه وظلام الضلال مد لهم قاييم

وضيا

وضيا الهدى ضير مستكن او ظاهر ظهرونايم فرغ به مناد الحق
 ونكس اعلام ذوى الجرايم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الذين
 قام بهم عماد دينه وغردت عليه الحمايم ووضع بجد هم منهاج الحق
 لكل رايد ونايم واستقرت بعز عيتهم قواعد الملة في المشارق
 والمغارب وعلى قدر اهل العزم تاتي العزايم **ما بعد** فان
 العالم وان امتد باعه واستد في ميادين الجد الدفاعه واستد
 ساعه حتى خرق به كل سد سد بابيه واحكم امتناعه فتغده
 قاصر على مدة حياته ما لم يصنف كتابا يخلد بعده او يورث علما
 ينقله عنه تلميذا اذا وجد الناس فقده او يقتدي به فيئة مات
 عنها وقد البسها به الرشاد برده ولعمري ان التصنيف لا رفعها مكانا
 لانها اطولها زمانا وادومها اذامات احيانا ولذلك لا يخلو لنا وقت
 يمر بنا ليل من التصنيف ولا يخلو لنا من الاوقد تقلد عقده
 جواهر التاليف ولا يخلو علينا الدهر ساعة فراغ الاويعل فيها القلم
 بالترتيب والتوصيف وكان عماد عوت له الجفالي لم الفغير ملب
 ببادر ويسارع ورقيت به الى سما التحقيق فانشد لنا قراها والنحو
 الطوالع وحشدت فيه حتى فاض عن الانام وناداه لسان الفلك
 جمع الجوامع طويت فكره فيه على همه ساير في نشر العلم سير احينا
 وملا تداري منه بمسودات اراقديها لكثرة ما عاوده حديثا
 وشغلته او شغلت نفسي فيه بما تنوع كلاما واصولا وفقها وحديثا
 وايم الله لقد استوعب مني كثير من اوقات الفراغ واخذ من اقلامي
 وافكارى ما كاد يستفرغ مداد المداد والدمع وسمع من كل مكي
 وحكمي مما ليس عند ذوى البلاغ بلاغ فلو كان ذا لسان لادعي انه
 عمري وتجنه فكره والذي شحرت فيه عن ساق الجد وقد عدت



في الديكور اعوانا على سهرى وقد ارعد على السنة الناس وصار في كل
محل كضفة تلو كما الاستدراك وتتردد تردد الاتقاس وطار
بناوه وانا انادي ما في وقوفك سعة من باس ولست انه جمع
سلامة ولا ابريه كلما توجهت نحو الملامة ولا انتعصب فيشت
الخصلة اذا قلت لكل من اعترضه في الملامة كلا ولا ابيعه بشرط
البراة من كل عيب بل اقول يخذ من قوله ويترك والله العليم
بالغيب وينظر فيه مع مجوز اعراض الشك له والريب وقد وردت
على هذه الاسئلة وكثير منها لا يختص به فاخذت في جواب جميعها
حيا للعلم وطلبه وبغية في إزالة كل مشتبك ومشتبه وضمت
اليها بعد ذلك سوالات اخرو ردت من جنسها فاجبت عنها بما
ارجوان يطمن به القلب ويقربه البصر **فأقول** والله المستعان
وعليه التكلان فيما ناتي ونذكر **اما قولكم** لم حذقتم من اصول الفقه
لفظ المعرفة وانتم في تعريف الفقه بلفظ العلم **فجوابه** ان
الدلة الكلية لها حقائق في نفسها من حيث دلالتها ومن حيث
تعلق العلم بها وقد اضطرب رأي المتأخرين في ان موضوع اصول
الفقه هو تلك الحقائق في نفسها او العلم بها وكلام الامام الرازي
وغيره يقتضي الاول وهو الصواب عندي لان اهل العرف يسمى
العلم اصولا ونقول هذا كتاب اصول ولان الاصول في اللغة
الدلة فجعله اصطلاحا نفس الدلة اقرب الى المدلول لغة
وكلام صاحب الحاصل والبيضاوي يقتضي الثاني والاراه
اذا عرفت هذا لجينا الى الفقه فنقول الفقه عندنا هو العلم
بالاحكام لانفسها لان ذلك هو الاقرب في استعماله اللغوي
اذ الفقه لغة الفهم وليس كذلك الاصول فندافارق ما بين

الاصول والفقه وقد اشار اليه الشيخ الامام الوالد رحمه الله في القطعة
التي عملها على منهاج البيضاوي وكلنا نحن عليها فقال ما نصه
والاولى جعل الاصول للدلالة والفقه للعلم لانه اقرب الى استعمال
اللغوي انتهى وذلك هو ما اوردته امام الحرمين في البرهان وغيره
من المحققين كلام جعلوا انفس الدلة **واما قولنا** في حد الفقه
العملية مع قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فلا
مناقاة فيه وقولكم الاعتقادات الدينية كاصول الدين احكام
جوابه ان الدين منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود الباري
ومنه ما يثبت بكل من العقل والسمع كالوحدانية وهذا ان
خرجا بقولنا الشرعية وتفسيرنا اياها نحن وغيرنا بما يتوقف
على الشرع ومنه ما لا يثبت الا بالسمع كسيلة ان الجنة مخلوقة
ونحوها فنقول المراد بالحكم الانساب لا الخبر وما لا يثبت الا بالسمع
ينظر اليه من جنين احديهما اصل ثبوته وذلك ليس باشكال
السمع فيه مخبر لا منشي كقولنا الجنة مخلوقة والصراط حق والثانية
وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعي انشأ وهو عندنا على من
مسائل الفقه وعوده اخل في قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل
المكلف **وقولكم** هل تسمى الاعتقادات والنيات والاقوال افعالا
جوابه انها تسمى واما كون ذلك بالحقيقة او المجاز فيتوقف على
نقل اللغة والظاهر عندي انه بالحقيقة ومن هنا يعلم ان عدول
الامدني وابن الحاجب وغيرهما من لفظ العملية الى لفظ الفرعية
احتمالها بان النية من مسائل الفروع وليست عملا ليس بجيد لانها
عمل فان قلت فلفظ الفرعية اوضح من العملية فلم لا اخرتموه قلت
لانه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل الديانات التي لا تثبت الا

بالسمع فانها عندي فقه وليست فرعية وفي كلام الشيخ الامام ^{الله} والدرع
تعالى في شرح المنها ما يقتضي ان لفظ الفرعية اجود وان الاظهر ان ^{وجوب}
اعتقاد ما ثبتت من الديانات بالسمع لا يسمى فقها ولكني لست اوافق
على ذلك واما دعوى المجاز في الحد في ان كان مشهورا وانا اقول
ان لم ار تعريفا الى الان لا مجاز فيه لاني المنطق ولا في الكلام ولا الاصول
وهي العلوم التي تخرر التعاريف فيها اكثر من غيرها فاما ظنكم بغيرها
واما قولنا بل الامر موقوف الى وروده عقيب قولنا ولا حكم قبل السمع
فانا بنهنا به على دقة وهي ان شيخنا ابا الحسن سقى الله عهد
صوب الرحمة والرضوان نفا الحكم قبل السمع وليس معنى ذلك نفي
العلم به كما توهمه البيضاوي في منهاجه وغيره بل نفيه نفسه
واعني بنفيه نفسه نفي وقوعه علما وجعله موقفا الى البعثة
ووقع في عبارات كثير من ائمتنا اختيار في هذه المسئلة وتوهم متوهمون
انه غير القول بنفي الاحكام وليس كذلك بل مرادهم بالوقوف ان الامر
موقوف على ورود السمع وان الحكم منتف ما لم يرد فهم يعنون بالوقف
غير ما تعنيه المعتزلة من عدم الرأية ونحوها وهذا قد قررناه
في شرح المختصر فلا حاجة الى الاعداد وحظ هذا المكان ان نقول
اردنا بقولنا بل الامر موقوف الى وروده مع قولنا ولا حكم قبل السمع
ان القول بالوقف لا ينافي القول بان تنق الاحكام واسا لان معناه
ارجا الامر وتاخيرها الى البحث وهذا من محاسن هذا الكتاب التي
لا تجدها في غيره **واما** قولنا وانتم القاتل لا يثارة نفسه بعد قولنا
ما نضه والصواب امتناع تكليف العاقل والمجأ وكذا المكرم على
الصحيح ولو على القتل فانه جواب عن سوال مقدر تقديره اذا كان
المكرم غير مكلف فاما ان المكرم على القتل يائس وتقرير الجواب انه

لا يائس من حيث انه مكرم وانه قتل من حيث انه اثر نفسه على غيره
فهو ذو وجهين جهة الاكراه ولا اثم من ناحيتها وجهة الايثار ولا
اكراه فيها وهذا انك اذا قلت اقبل زيد او لاقتلتك فمعناه
التخير بين نفسه وزيد فاذا اثر نفسه فقد اثم لانه اختيار وهذا
كما قيل في خصال الكفارة محل التخير لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا
تخير فيه كذلك نقول هنا اصل القتل لا عقاب فيه والعقل المخصوص
فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو ايا ر نفسه على غيره وهذا تحقيق
هابيل عليك تعرض كلام الفقهاء والخلافين عليه فان اياه فادرا ما
عداه وانت اذا حققت علمت انه لا استثناء لصورة القتل من قولنا
المكرم غير مكلف وقول الفقهاء الاكراه يسقط اثر التصرف في صورة
انما ذكره لضبط تلك الصور لانه تستثنى من حقيقة شيء وان وقع
ذلك في كلام الغراب وغيره من المحققين وما ذلك الا لان داب الفقهاء
لاتساع علمهم وتشعب مواقع النظر فيه ان يحاولوا ضبط المتفرقات
وجمع المتناظرات حرصا على الاحاطة بالمقصود ثم اذا عرض الكلام
على ميراث التحقيق والاعتبار سلك به سبيلا فاحفظ ما تلقيه
اليك والافاد اكانت حقيقة الاكراه منافية لصحة التكليف فكيف
تقع ولو في صورة وفي يصح الاستثناء واذا لم يناف في وجه الخراج
فالتحقيق بيان انه هل هو مناف او لا فاذا اصبحت المنافا لم يجمع
معه التكليف اصلا وعذر من استثناء ما ابدىناه من قصد الافادة
والاحاطة ولو صابقة مضائق لقال صواب العبارة اذا كان هذا
مقصودك ان يقول الاكراه يسقط اثر التصرف مطلقا ونفي التكليف
مطلقا وبصور تصور فيها الاكراه ولم ينتف فيها التكليف
وهي كيت وكيت وان اخذ الشاذي في العلم ينتفت وهول ان حقيقة

الأكراه تتأني التكليف إلا في هذه الصور قلنا له هذا من فصول
الكلام فالحقائق المختلفة ولين صلت الحقيقة من حيث هي
للتكليف في صورته صلت في كل الصور فإن قال يخرج ذلك لما منع
قلنا خروج صورته لما منع لا يدفع النقص والنقص قاذم مطلقا
فأذن الاستثناء لا وجه له وهذا يزاد تحقيقا بعد تأمل ما
سطرناه من شرح المختصر في النقص ولعلك تقول الملبأ بعض المكرم
وهذا لأن المكرم قد يكرم أكرها ملبأ وقد يكرم أكرها غير ملبأ
فهل قولكم وكذا المكرم بعد قولكم للملأ من عطف العام على الخاص
فلعلم أن الملأ عندنا من لا يجد مندوحة عن الفعل مع حضور عقله
وذلك كمن يلقى من شاهق فهو لا يجد بدا من الوقوع ولا اختيار له
في الوقوع ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضنة كالسكين في يد
الفاطع فلا ينسب إليه فعل وحركة تحركه المرتعش والمكره من
ينسب إليه الفعل فيقال مكرها غير مختار وهو من لا يجد
مندوحة عن الفعل إلا بالصبر على ألقاع ما أكره به كمن قال له
قادر على ما يتوعدا قتل زيد أو الاقتلتك لا يجد مندوحة عن
عن قتله إلا بتسليم نفسه للهلال فهذا أقدمه على قبل زيد
ليس كوقوع الذي التقى من شاهق وإن اشتراك في عدم التكليف لكن
تكليف هذا أقرب من تكليف ذاك كما أن تكليف ذاك أقرب
من تكليف الغافل الذي لا يدري فأذن المراتب ثلاث
وقدرت بناها بعد تكليف الغافل فإنه لا يدري ويتلوها تكليف
الملأ فإنه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل ويتلوها تكليف
المكرم فإنه يدري وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه
السارح الصبر عليها كما في الأكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة

قيل

قيل أنه كلفه كما في الأكراه على القتل يعتقد أكثر الفقهاء أنه كلف الصبر
على قتل نفسه ونحن لا نعتقد ذلك وإنما نعتقد أنه كلف أن لا يؤثر
نفسه على نفس غيره المكافئ له لا استواءهما في نظر السارح فلما أشر
واقدم بمحذور حفظ نفسه وجب عليه القصاص على الأصح وأنتم بلا
خلاف وأنظر كيف راعى الفقهاء هذه المراتب الثلاث فلم يقل أحد
بأن الغافل الذي لا يحس بياضه إذا لم يصلح لأن ينسب إليه
الفعل وتظيره ميت انتفع فأنكر بسبب انتفاخه قارورة
أو ركاب مات فسقط على شيء لا يضمان لأنها لا فعل لها ودونه
الملأ كمن القاه إنسان من شاهق فسقط على إنسان فقتله
فكذلك لا شيء عليه لأنه لا فعل له أيضا ولكنه يدري بوقوع نفسه
بسقوط نفسه فيمكن أن يودي اجتهادا مجتهدا إلى جعله حرا
في الضمان فيطالب به ولكن يكون القرار على الملقى ويقرب من
ذلك طفل يسقط على شيء قال الأصحاب يضمن ويستقر الضمان
عليه واستقرار الضمان في مسيلة القمامة هذا لأن الملقى موجود
وهو سبب بحال عليه وهاتان لا فعل لهما البتة بل هما آلة محضنة
ودون ذلك المكرم فهل هو كآلة فلا يتعلق به شيء هذا لم يقل
به أحد بل اتفقوا على أنه يتعلق به لأنهم واختلفوا في القصاص
وفي الدية أيضا على انتفايه والأصح وجوب القصاص ثم
وجوب نصف الدية وإن قلنا لا يجب القصاص ودون
ذلك من أمر بشي من شيئين كمن قيل له اقتل زيدا أو عمرو أو لا
قتلتك فالصحيح عندهم أن هذا ليس بمكره لأنه قد يجد محيضا
وفي وجه أنه أكره اختاره القاضي الحسين وهو عند قوى
الأقرب بينه وبين المكرم على قتل معين إلا من جهة أنه لا يجد

محصا عن قتله بنفسه وتزفيقه وذلك لا يجد الا بنفسه وقوله
هذا تحيير وليس بأكراه يقال عليه موضع التحيير لا كراه فيه وموضع
الأكراه هو واحد هما التحيير فيه وهذا قلناه في المكرم على
قتل معين سواء والله المستعان واما قولكم ان قضيت
كلامنا هذا ان السكران غير مكلف فمن اين لكم ذلك ونحن لم
نقل الا ان الغافل غير مكلف فان قلتم فالسكران غافل قلنا قد
بيننا في الشرح له احوال ايقاظها ان يكون طافحا لا يدري السبيل
من الارض ولا الطول من الحرم ونحن نقول فيمن وصل الى هذه
الحالة ان التكليف في حقه مستصحب لا واقع وقوعا مبتدأ كما
حققناه في الخارج من المعضوب نحن وامام الحرمين حيث قلنا
انه مرتبك في المعصية وهذا وان رده رادون على امام الحرمين
فهو عندنا الحق الذي لا مزية فيه فاذن صح قولنا في شرح المختصر
ان السكران مكلف ومكلف اسم مفعول من الكلفة وان شئت
قل التكليف مع قولنا ان الغافل غير مكلف لان عدم تكليفه
انما جاء من قبل غفلته وهو امر عام من هذه الحبيبة وقد يستمر
عليه التكليف استصحابا من قبل غيبه وتعاليم المحرم تغليظا
عليه ولو قلنا السكران يكلف بالبيان يكلف لا يمكن ان يورد
علينا ما قلتم لان الفعل يدل على الحدث وكان مقتضى قولنا
اذ ذال انه يصح طريا ان التكليف عليه من سكره ونحن لا نقول
ذلك وانما نقول ان مكلف اسم مفعول واسم المفعول كاسم
الفاعل قد سلب الدلالة على الزمان وازداد الدلالة على
الاستقرار والبيوت فان قلت ان كانت الغفلة تنافي التكليف
فيبني ان لا يعترق الحال بين السكران وغيره والا فكل ذلك قلت

الغفلة

الغفلة تنافي ابتداء التكليف دون دوامه والعرق بين السكران
وغيره اقتحامه المعصية ولذلك نخص ذلك عن سكره وانا
دون من لم يعص بالسكر واما قولنا ان الخطاب ان اقتضى
الترك غير جازم بهني مخصوص فكراهة او بغير مخصوص فخلا
الاولى فلا ينافي قولنا والقيص المنهي ولو بالعموم فدخل خلاف
الاولى لان المنهي اما مع الحزم فالحرمه او لامع الحرام اما بهني
مخصوص فالكراهة او لابهني مخصوص واليه الاشارة بقولنا ولو
بالعموم فهو خلاف الاولى وهذا واضح لا خطابه واما ترادف
الغرض والواجب فواضح لان الذي يدعي ابو حنيفة الله واجب
غير فرض ان مدح فاعله وعاقب تاركه فهو الغرض عندنا وان لم
يعاقب تاركه مع مدحه فاعله فهو السنة وان لم يعاقب تاركه
ولم يمدح فاعله فاما ان يذمه فهو الحرام واما ان لا يمدحه ولا يذمه
بل يكون قد نهاه بهني مخصوص فهو المكروه او بغير مخصوص فهو
خلاف الاولى واما ان يكون قد نفعه الذم والمدح فهو المباح به
فالقسمة عقلية لا يخرج عنها وكولكم من جحد ما ثبت بدليل
قطع كمن نقول على تقدير تسليمه الثابت بدليل قطعي قد يكون
فرضا وقد يكون حراما تثبت حرمة بالقطع فاي تعلق له بما نحن
فيه ثم نقول غاية الامر ان بعض الواجبات يكفر جاحدا وهذا
مسلم فان قال ابو حنيفة لا اسميه واجبا وانما اسميه فرضا نقول
هذا خلاف في اللفظ فاما ان تكفر ببعض الواجبات اذ اجدت
وتنفي عنها اسم الوجوب ونحن تكفرها ايضا ولكن لا ننفي عنها اسم
الوجوب فالحاصل ان ما يطالبه الشارع من المكلف قسمنا نحن
الى قسمين قسم ذم تاركه قسمناه واجبا وفرضا وقسم لم يذمه

فسمي سنة وناقلة وقسموه هم الى ثلاثة اقسام قسم ثبت
بالقطع قسموه بالفرض وقسم ثبت بالظن قسموه واجبا وقسم
لازم فيه قسموه بالسنة ثم الكلام في التكفير مسيلة اخرى
واعلم ان ابا حنيفة لا يكفر باحد لقطع مطلقا ولا يخن
ايضا تكفر بل سطر الشهرة والاجماع فان فقد لم يكفر بلا خلاف
وان فقد احدى هادونا اخر ففيه نظر وتردد ونحن قد احسنا
القول في ذلك في اخر كتاب الاجماع من جمع الجوامع واما
تعريف الاداء القضا فقد قلنا في جمع الجوامع ما فيه
والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه والمودى
ما فعل والوقت الزمان المقدر له شرعا مطلقا والقضا فعل
كل وقيل بعض ما خرج وقت ادائه استدراكا لما سبق له
مقتضى للمفعول مطلقا والمقتضى المفعول انتهى وشرحه اما
الاداء فنقلنا فعل بعض ما دخل وقته جلس يدخل فيه فعل
بعض ما دخل وقته بعد خروجه وما دخل ولم يخرج ونقلنا قبل
خروجه فصل يخرج فعله بعد خروجه واما قلنا بعض لان الاصح
عندنا فمن فعل بعض العبادة في الوقت وبعضها خارجها
تكون اذا اكملها وصححه الرفع والنوى ولكن بشرط كون الماني
به في الوقت ركعة ولا يفهم من لفظ بعض انه للتقييد فقال
فيلزم انه اذا فعل الكل لا يكون الا الان من فعل الكل فقد فعل
البعض وزاد اذا فعل البعض صادق على الصورتين واما كان
يلزم ذلك ان لو قلنا فعل بعض بتقييد البعضية وليس الامر
كذلك مع ان كون فعل الكل في الوقت اداني غاية الموضوع واولى من
كونها اذا فعل البعض ونظير لفظ البعض في كلامنا قولنا

الحاجب

الحاجب في الابراد على حد الفتنة واورد ان كان المراد البعض لم
يطرد فان مراده البعض اعم من الجميع وكذلك فسرناه في شرح المختصر
بقولنا اي لم يكن المراد الجميع واشترنا بقولنا وقيل كل الى الوجه المقابل
له وهو انها لا تكون اذا ومن قال بعضها ادا وبعضها قضا فقد قال
لبست ادا الا احدى يتنا عن العبادة بتامها وقولنا وكل وبعض
في كلامنا مضائقنا وفصلنا بين المضاف اليه وهو ما دخل وقته
قبل خروجه وبين المضاف وهو بعض بقولنا وقبل اختصارا وهو
على حد قولك مرت بغلام اما زيد او عمرو اذا تحققت انه غلام
احدهما وشكلت في عينه ومثله قطع الله يد رجل من قها واما
عد لنا عن مثل قول ابن الحاجب وغيره ادا لما فعل في وقته
المقدر له شرعا ولا لانك اذا تأملت وجدته مع فساد حد
للعبادة المودة لا الاداء الان ما في قولهم ما فعل اما موصولة بمعنى
الذي ونكر موصوفة والمعنى شئ فعل في وقته الخ وذلك الشئ الذي
فعل هو المودى لا الاداء وافرقي بين المصدر واسم المفعول والكلام
في الاول دون الثاني واللفظ غير الثاني دون الاول ونحن عرفنا
المصدر بما عرفت ثم عرفنا اسم المفعول فقلنا المودى ما فعل
اي في وقته المقدر له شرعا واما عرفناه ليستفاد ولتنبه به على مكان
الاعتراض على من عرف الاداء بما لا يصح الا تعريف المودى ولذلك
قلنا ما فعل ولم نقل المفعول وان كان اللفظ المفعول اخضر من لفظ
ما فعل لانا اردنا ان نحكي لفظ ابن الحاجب رحمه الله تعالى وبعضه
لسقط الذهن له وان جاز جعل ما في كلماته مصدريه ولذلك لما
تكلمنا في القضا قلنا والمقتضى المفعول ولم نقل ما فعل لاستغناينا
عنا تقدم في تعريف الاداء وقد كان ابن الحاجب رحمه الله اماما مقدما



في الأصول والفقه والنحو والتصرف امسكته البلاغة زمامها
والفت اليه الفصاحة مقاليدها واعطاه اليجاز كله ومن
بحر علمه اعترفنا وبكنز علمه اعترفنا فلا يظن الظان اننا
اردنا في هذا الكتاب مطاولته فاين الشرايين يد المتطاول
وانما اردنا الاقتداء به والسيرة على سنته رحمه الله تعالى وصلى
الله عنه ما اكثر فايدته واجزل اعابته وانت اذا تأملت ما
شرحناه الاداء المودى في هذا الكتاب عرفت به شرح كلامنا
في القضاء والمقضى فلا تطيل ونحن من راس القلم نكتب حيث
لا كتاب ولا وقت متسع لا رخا عنان الكلام واما طلبكم
للمجمع بين قولنا ان المندوب والمباح غير مكلف بهما مع قولنا
الاباحة حكم شرعي فجوابه انه لا يلزم من كون الاباحة حكما شرعيا
ان يكون مكلفا بها فان التكليف تفصيل فيما فيه كلفة اما باللام
بالالزام به او طلبا كما ذكرناه في جمع الجوامع والكلية ولا الزام
ولا طلب في المباح واما قولنا في فرض الكفاية بالذات
وتوابعها زيادة فكم في هذا الكتاب من زيادات غفل عنها الاكثرون
وتحقيقات يدعن لها المحققون واعلم ان الغزالي عرف
فرض الكفاية بأنه كل مهم ديني يقصد الشرح حصوله من غير
نظر الى فاعله والمهم الذي يقصد الشرح جنس يشمل فرض
العين والكفاية وقوله من غير نظر الى فاعله فصل يخرج العين
وفي التعريف زيادة ونقص اما الزيادة فقوله ديني فليس من
شرط فرض الكفاية ان يكون دينيا الا ترى ان الحرف والاصنام
مهمات وليست دينية لان المعنى بالديني ما هو من قواعد
الدين الذي هو عند الله الاسلام الذي هو مبني على الشهادتين

واقام

واقام الصلاة وايتا الزكاة والصوم والحج واما النقص فقوله من
غير نظر الى فاعله فانه يقتضي ان فرض الكفاية لا ينظر الى فاعله
وليس كذلك بل لابد من النظر الى فاعله ولذلك كان متعلق
الثواب والعقاب نعم ليس الفاعل فيه مقصودا بالذات لان
المقصود بالذات وقوع الفعل وانما هو مقصود بالعرض لانه
لا بد لكل فعل من فاعل فاذا اطلب السامع غسل الميت لم يكن
بد طلبه الغاسل لان الغسل يدون غاسل غير معقول ولكن لما
لم يكن الغاسل مقصودا بالذات لم يقصد غاسل يعينه لاعلى
العموم ولا على الخصوص وانما قصد غاسل ثابا بالعرض فلم يكن بد
من الزيادة التي زدناها وهي قولنا بالذات وقد اشترنا اليها في
شرح المختصر في اننا الكلام على المسئلة ومن التقضات الذي
نقصناه وهو لفظ الديني واما نسو لكم عن معنى قولنا
قال الشيخ الامام والخلاف في خطاب التكليف الخ فمجب فانكم
تصورتم انه مرادنا بقولنا وما يرجع اليه من الوضع جمع خطاب
الوضع وانما مرادنا وهو مدلول اللفظ ما يرجع منه الى خطاب
التكليف لا ما لا يرجع منه فان خطاب الوضع على قسمين منه
ما يرجع الى خطاب التكليف كالزكاة ومنه ما لا يرجع كالاتلاف
والجنايات وترتب العقود فلا حاصل لقولكم مع ان الاتلاف
من خطاب الوضع واما تعريفنا الكتاب فانا قلنا الكتاب
القران والمعنى به هنا اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم
للايجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته انتهى قولنا الكتاب القران
كقولك الانسان البشر والتمج البر وهذا لان الالف واللام في الكتاب
للعهد والمراد الكتاب الذي يتعارفه المسلمون وهو حجة الله بينهم

وهو المفهوم حيث يقابل به بالسنة والاجماع فنقول الكتاب
الكتاب والسنة والاجماع وقولنا المعنى به هنا اشارة الى ان القرآن
يطلق تارة ويراد به المعنى القايم بالنفس وذلك محل نظر المتكلمين
واخرى ويراد به اللفاظ المقطعة المسموعة وهذا محل نظر
الاصوليين والفقهائين وسائر خدمة اللفاظ كالحياة والبيانين
والبديعيين والتصريفيين واللغويين وقولنا اللفظ هو
اول التعريف فاللفظ جنس واختراجه هنا على التعبير بالقول وان
كنا في حد الكلمة واقفنا شيخنا ابا حيان رحمه الله وقولنا الكلمة
قول ولم نقل لفظ فان ابا حيان قال التعبير بالقول اولى لانه اخذ
من اللفظ والانيان بالجنس القريب في التعاريف اولى من البعيد
فقفونا اثره في حد الكلمة واما في حد القرآن فلم نتمكن من ذلك
لان مرادنا التنصيص على ان يختص اللفظ ولو قلنا القول
لم يفهم ذلك لان القول كما يطلق على اللسان يطلق على النفساني
فكان التعبير باللفظ هنا هو الصواب فان قلت اذ كان القول
يطلق على النفساني فليس حينئذ اخذ من اللفظ مطلقا كما زعم ابو
حيان بل يكون بينهما عموم وخصوص وهذا لان اللفظ كالكلم اعم
من المفيد وغيره والقول كالكلام مخصوص بالمفيد ولكنه اعم
من اللفظ من حيث انه يطلق على النفساني كما يطلق على
اللساني قلت ابو حيان لا يترك ذلك ولكن صناعته لفظية
واحد له في النفساني البنية فاما كان نظرم مقصورا على
الالفاظ كان التعبير بالقول اولى لان المعنى به عند الحياة لفظ
مفيد فاما اخذ من مطلق اللفظ من كل وجه وقولنا المنزل
فصل اول يخرج اللفظ غير المنزل وقد عرفنا في شرح المختصر

ما نغنيه بالمنزل هنا وان اللفاظ لا تقبل حقيقة النزول وعرفنا ان
في هذه الاجوبة ان التعاريف لا تخلو عن ضرب من المجاز وقولنا
على محمد صلى الله عليه وسلم فصل بان يخرج المنزل على غيره من الانبياء
عليهم الصلاة والسلام كوحى وعيسى وغيرهما سلام الله عليهم ورحمته
وبركاته وللانجاز فصل ثالث يخرج المنزل لا للانجاز كالحديث
القدسية وقولنا سورة منه من تمة الفصل الثالث والمعنى
ان الانجاز واقع بسورة منه فاننا لو اطلقنا المنزل للانجاز لا وهم ان
الانجاز بكلمة وليس كذلك ولا ينبغي ان يتوهم انه فصل رابع يخرج ما نزل
للالانجاز ولكن لا بسورة منه فانه لا يوجد اعني كلاما نزل للانجاز
على محمد صلى الله عليه وسلم لا بسورة منه فان قلت التوراة والتجويل
قلت ان كانتا نزلتا للانجاز لا بسورة منها فقد خرجت بقولنا
قبل على محمد صلى الله عليه وسلم والمتعبد بتلاوته فصل رابع يخرج
منسوخ التلاوة مثلا وقولكم انا زدنا في الحديث فلو لم يذكرها
غيرنا فمقدرايت في هذا الكتاب تعريفها خاليا او مسيلة خالية
عن زيادة او زيادات لا توجد في غير محض هذا الموضع بالذكر
واما تبدلنا في تعريف الحقيقة لفظ الاول بالابتداء فلاختلاف
العلماء في الاول هل من شرطه ان يكون له ثان وليس كذلك لفظ البتداء
فلو قلنا فيما وضع له الاول وهم عند من يرى ان الاول ماله ثان ان
الحقيقة تستلزم المجاز ولا يقابل بذلك واما الخلاف في العكس وهو
استلزام المجاز للحقيقة فكان لفظ الابتداء الحسن واما تقرير
كلامنا في حرف لو فنقول قلنا في هذا الكتاب ما نضد لو شرط للماضي
ونقل للمستقبل قال سيبويه حرف لما كان سيقع لو قبح غيره وقال
غيره حرف امتناع لامتناع وقال السلويني لمجرد الربط والصحيح



وفا قال الشيخ الامام امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه ثم ينتهي التلا
ان ناسب ولم يخلف المقدم غيره كلو كان فيها الهة الا الله
لفسدت الا ان خلفه كقولك لو كذا انسانا كان حيوانا ويثبت
ان لم يناف وما سب بالاولى كلو لم يخف لم يعص او المساواة
كلو لم تكن ربييتي في جري لما حلت للرضاع او الادون كقولك
لو انتفت اخوة النسب لما حلت للرضاع وتزد للتعني
والعرض والتقليل نحو ولو بظلف محرق انتهى فاما قولنا لو
شرط للماضي فمعناه انه لو تعيد عقد السببية والمسببية
بين الجملتين بعدها وهذا يجمع ان الشرطية وبفسد الشرط
بالزمن الماضي وهذا يفارق ان فانها للمستقبل وانما قلنا شرط
ولم نقل حرف شرط لان كلام سيبويه الذي حكيناه بعد تضمن
كونها حرفا فلو قلنا حرف شرط ثم قلنا وقال سيبويه حرف الخ
لكرنا لفظ الحرف بلافايدة ولو بدنا بلفظ الحرف مع مراعاة عدم
التكرار لاستغننا من كلام سيبويه ولم تكن فاحكيناه بلفظه
مع ان كونها حرفا من الواضحات فان قلت اذا كانت مراعاة
للاختصاص رضل الى هذا المنتهى فلا حاجة لذكر لفظ الحرف في
هذا الباب لانه معقود للحروف فذكر لفظ الحرف مستغني عنه
قلت هذه غفلة عما نعنيه بالحروف فاعلم انها لا يعنى بها مقابل
الاسم والفعل وانما المعنى بها الكلمات المفردة المتضمنة معنى افراديا
في نفسها او غيرها مما تستد حاجة الفقيه الى معرفته فدخلت
الاسماء والظروف التي بهذه المثابة ثم انما لم نعمل الجواب النحوي
في هذا الباب بل حيث كانت الحرفية واضحة في الكلمة اطلقنا
اللفظ كما اطلقنا او واي والبا واللام حيث تزد الحال فيها

قيدنا

قيدنا اللفظ كما علمنا في اذ واذا تحققت الاسمية صرحنا بها كما
قلنا في كل واما قولنا ونقل للمستقبل فقد ذكرنا الحاجة من اقسام
لو ان تكون حرف شرط في المستقبل ونصوا على قلته وعليه قول الشعر
ولو تلتقي احدنا بعد موتنا ومن دون رسيما من الارض سبب
لظل صدى صوتي وان كنت رمة لصوت صدى ليلى يمش ويطرب
وقول بوه

ولو ان ليلى الاحلى سلمت على ودوني تربية وصفاء
لسلمت تسليم البشارة لورقا اليها صدا من جانب القبر سباح
بعده وهو طيب

وانعبط من ليلى بالاناله الاكل ما قرب به العين صالح
وقول الاخر

لا بلغت الواحلت الامظهر خلق الكرام ولو تكون عديما
واما قولنا قال سيبويه لا فنده محاضرة لوالامتناع وقد اكثر
الحا يضمن فيها القول وعبارة سيبويه مقتضية ان التالى فيها كان
بتقدير وقوع المقدم قرب الوقوع لا تيانا بالسين في قوله سيقع
وذهب قوم الى انه حرف امتناع لا امتناع وهي عبارة المعربين وردها
جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو العباس القرافي والشيخ الامام الوالد
وغيرهما قال الوالد رحمه الله تعالى دعوى دلالتها على الامتناع مطلقا
منقوضة عالا قيله ثم نقض هو وغيره بمثل قوله تعالى ولو ان ما في
الارض من شجر اقلام والبحر عده من بعده سبعة لجر ما نفدت
كلمات الله قالوا فلو كانت حرف امتناع لا امتناع لزم نفاذ الكلمات
مع عدم كون ما في الارض من شجر اقلام تكتب الكلمات وكون
البحر الاعظم بمنزلة الدواة وكون السبعة البحر مملوءة مداد وهي

نقد ذلك البروقول عررضي الله عنه نعم العبد صهيبي لولم يخف الله لم
يعصه قالوا فليزمن بثوت المعصية مع ثبوت الخوف فهو عكس المراد ثم
اضطربت عبارة أنهم كان اقربها الى التحقيق كلام الوالد في كتابه كشف
القناع عن لولامتناع وفي النول راجع الى انية فانه ذكر فيه ما نصه
تبعث مواقع لومن الكتاب العزيز والكلام الفصيح فوجدت المستمر
فيها انتفا الاول وكون وجوده لو فرض مستلزما لوجود الثاني واما
الثاني فان الترتيب بينه وبين الاول مناسب ولم يخلف الاول غيره
فالثاني منتف في هذه الصورة لقوله تعالى لو كان فيما الهة الا الله
لفسدتا وبقول القائل لو جيتني لكرمتك لكن المقصود الاعظم في المثال
الاول في الشوط رد على من ادعاه وفي المثال الثاني ان الموجب لانتفا
الثاني هو انتفا الاول للثاني وان لم يكن الترتيب بين الاول والثاني
مناسبا لم يدل على انتفا الثاني بل على وجوده من باب الاول مثل نعم
العبد صهيبي لولم يخف الله لم يعصه فان المعصية منتفية عند
عدم الخوف فعند الخوف اولي وان كان الترتيب مناسبا ولكن الاول
عند انتفايه شئ اخر بخلافه مما يقتضي وجود الثاني كقولنا لو كان انسا
لكان حيوانا فانه عند انتفا الانسانية قد يخلف غيرها بما يقتضي
وجود الحيوانية وهذا ميزان مستقيم مطرد حيث وردت لودها
معنى الامتناع التزقي قد خصنه نحن في جمع الجوامع كما رايت
وجعلنا المناسب مراتب احدها ان يكون بالاول ومثاله لولم يخف
لم يعصه الثانية ان يكون بالمساواة اي يكون مناسبة لثاني مساوية
لناسبة المقدم كقوله صلى الله عليه وسلم في بنت ام سلمة انها لولم تكن
ربيبتي في جري ما حلت لي امها لانية اخي من الرضاعة فان حملها
عليه الصلاة والسلام منتف من جنتين كونها ربيبة في حجره وكونها

ابنة اخيه من الرضاعة والثالثة ان تكون مناسبة ولكن دون مناسبة
المقدم فليقتضيه ايضا للاشتراك في المعنى كما تقول في القياس الادون
كقياس البيطخ على البرودة لك كما لو قلت في اخلك من النسب والرضاع
لو انتقت اخوة النسب لما كانت حلالا لانها اخت من الرضاعة
فتمريم اخت الرضاعة دون تحريم اخت النسب ولكنها عليه
مقتضية للتحريم كما تقتضي النسب ولو انتقت اقوى العليتين
الضعيفة بالتعليل اذا كانت في نفسها سالحة للتعليل وهذه
المراتب لم اري من ذكرها غيري ولكنها مساق كلام الشيخ الامام فلذلك
ذكرتها في اشاكلها واما قلت في المثال الثالث كقولك لانه لا وجود
له وهو كقولك لو كان انسانا لكان حيوانا فكلها ليس في كلام الشارع
ولا العرب واما ذكرناه مثلا لانه قد يوجد شبيهه وهذا بخلاف
نعم العبد صهيبي فانه اثر معروف عن عمر وبخلاف لولم تكن ربيبتني
في جري لما حلت فانه حديث صحيح ومن عادي ان ما اضربه مثلا ان
كان موجودا في الكتاب او السنة او كلام العرب او جملة الشريعة اطلقه
وان كان غير موجود اقول كقولك او كما لو قيل وخوه واما مذهب
السلويين ودعواه انها لمجرد الربط لادالة لها على الامتناع فقال
الوالد رحمه الله تعالى انه جحد للضرورات قلت ولا شك في
هذا فمذا تقرير كلام سيبويه وكلام المعريين وكلام السلويين وكلام
الشيخ الامام مع الزيادات التي زدناها واعلم اننا كتبنا هذا ونحن
نوافق الوالد اذ قال على ما رآه ولذلك عبرنا عنه بلفظ الصحيح
واما الذي اراه الآن وادعي ارتداد عبارة سيبويه اليه واطباق
كلام العرب عليه فهو قول المعريين وقول الوالد انه منقوض بما لا
يقبل به مما لا يظهر لي والشيخ الامام رحمه الله الباع الواسع في مصانيق

الغنوم والتحقيقات الباهرة اذا تجاجت ولكنها هتاجيد عنه فان كان
 خطافنا ومن الشيطان وان كان صوابا فمن الله وببركته ونزليته
 رحمه الله فاقول مدلول لوالشرطية امتناع التالي لا متناع المتقد
 مطلقا وهذا هو المفهوم من قوله تعالى ولو شئنا لا تيناكل نفس
 هداها ولكن حق القول مني لا ملان جهم فالمعنى والله اعلم ولكن
 حق القول فلم اشأ ولم اشأ فحق القول ولو ارادكم كثيرا لغشتم
 ولتازعتم في الامر ولكن الله سلم اي فلم يريكمهم لذلك ولو شئنا
 لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض ولولا دفع الله الناس بعضهم
 ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين ولو شأ الله
 ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا
 فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شأ الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل
 ما يريد ولو شأ الله لجمعكم امة واحدة ولكن ليبلوكم ولو كانوا يؤمنوا
 بالله والنبى وما انزل اليه ما اخذوهم اوليا ولكن كثيرا منهم فاستفوا
 ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا
 ما كانوا يؤمنوا الا ان يشأ الله ولكن اكثرهم يجهلون ولو ان اهل
 القرى امنوا واتقوا لغنتنا عليهم بركات من السماء والارض ولكن
 كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون ولو اتوا عدتم لاختلفتم في البيعاد
 ولكن ليقتضي الله امر ان كان مفعولا لو انققت ما في الارض جميعا
 ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الفت بينهم لو كان عرضا قريبا وسرا
 قاصدا لاتبعوا ولكن بعتت عليهم الشقة ولو ارادوا الخروج
 لاعدوا له عده ولكن كره الله ابتعائهم ولو يؤاخذ الله الناس
 بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل مسمى ولو شأ
 الله لجمعكم امة واحدة ولكن يفضل من يشأ ويهدى من يشأ ولو

يواخذ

يواخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم
 الى اجل مسمى وغير ذلك من الامات وفي الحديث لو كنت متخذا خليلا
 لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن اخي وصليحي في رواية ولكن اخوة الاسلام
 لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال ما قوم واموالهم كمن البينة
 على المدعى واليمين على من انكر وقال الشاعر
 ولو ان ما اسعى لادنى معيشة كفاي ولم اطلب قليل من المال
 ولكنما اسعى لمجد موثل وقد يدرك المجد الموتى امثالي

وقال الآخر

فلو كان حمد يخلد الناس لم يمت ولكن حمد الناس ليس يخلد
 وقال آخر

فلو كان مولاى امر هو غيره لعن كزى ولا نظرى غدا
 ولكن مولاى امر هو خالى على الشكر واليسار اول معتدا
 وقال الحماسي

لو كنت من مازن لم تستع ابنى بنوا اللقيطة من ذهل ابن شيبانا
 لكن قوى وان كان ذوى عدد ليسوا من الشرفى شى وان هاشا
 وقال

راي فتى لا صيد وحش هه فلو صاغت انسا لصاغت معا
 ولكن ارباب الخاض يشفهم اذا اقتفروه واحدا امشيعاه

وقال

ولو خفت انى ان كفت تحقى تتكبر عنى رمت ان يتنكباه
 ولكن اذا ملل كره فسامت به النفس يوما كان للكرم اذها
 فمذه الاماكن وامثالها صحرى انها لا امتناع لانها تعصب بحرف
 الاستدراك داخل على فعل الشرط منغيا لفظا او معنى ففى مجزلة

وما ربيت اذ ربيت ولكن الله رمى فاذا كانت دالة على الامتناع
ويصح تعقيبها بحرف الاستدراك دل على ان ذلك عام في جميع موارد
ولا يلزم الاشتراك وعدم صحة تعقيبها بالاستدراك وذلك هو
ظاهر او صريح كلام سيبويه فلم يخرج منه وقول الشيخ العام ان ذلك
ينتقض بما لا قيل به نقول عليه لانراه منتقضا بشي قوله وقال تعالى
ولون ما شاء في الارض الاية وقال عمر لو لم يخف الاثر وقال النبي صلى الله
عليه وسلم لو لم تكن ربييتي في حجرى لما حلت لي قلت ايمن رد ذلك
كله الى الامتناع ونحن نوضح لك هذا قائلين واذا قلت امتنع طلوع
الشمس لوجود الليل فليس معناه انتفاء طلوع الشمس سائلا انتفاؤه
لوجوده ورفق بين انتفايه لذلك وانتفايه المطلق فان الاول يخص
من الثاني ولا يلزم من ارتفاع الخاص ارتفاع العام فاذا قلنا لو حرق
امتناع لامتناع كان المعنى به ان التالي يمتنع امتناعا مضافا الى امتنع
المقدم وليس المعنى به انه يمتنع مطلقا واذا قلت فيمن قيل لك
انتقض وصنوه لان مس ذكره لو لم ينتقض لانه مس فان لم يمس
ولكن لنا فضل اخر غير المس صحيح وكذلك لك ان تقول لم ينتقض
لانه لم يمس كل هذا كلام صحيح وان كان وصنوه منتقضا عندك بناقض
اخر فان حامل كلامك ان الانتقاض بالنسبة الى المس لم يحصل
ولا يلزم من ذلك انتفاء اصل الانتقاض فانما يلزم مطلق الامتناع
في الشرطية لو قلنا ان مقتضاه الامتناع مطلقا ونحن لم نقل
ذلك وانما قلنا يقتضي امتناعا منكرا الامتناع منكرا فالتنقيح خاص
لاعام وانت اذا نظرت ما قررناه من منع التعليل بعلمين في
شرح المختصر والتعليلية وغيرها من كتبنا ظهر لك هذا ظهورا
قويا اذ اعرفت هذا فنقول قد يوتى بلو مسطرة على ما يحسب

١٤
العقل كونه اذ اوجد مقتضيا لوجود شي اخر مراد بها ان ذلك
لا يلزم تحقيقا لاستحالة وجود ذلك الشي الاخر الذي ظن انه يوجد
عند وجود ما يحسبه العقل مقتضيا كما نقول لعابد الشمس لو عبدتها
الف سنة ما اعنت عندك من الله شيئا فان مر ذلك ان عبادتها
لا تنفي وفي الحقيقة الازد ياد من عبادتها ازد ياد من عدم الاعنا
ولكن لما كان الكلام خطبا لمن يعتقد هامغنية حسن الخراجة في هذا
الغالب ولذلك تقول للسائل اذ الحكمت امر منعه لو تضرعت
الي بالف شفيع ما قضيت سؤالا وكذلك اذ اجاب بصيغة ان الشرطية
لم يكن له مفهوم عند المعترف بعلمهم الشرطية في قوله تعالى ان تستغفر
لم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم لان المراد قطع الاياس فالاتيان بصيغة
لوفيما ضربناه مثلا لتحقيق الامتناع للمقابل اذ افهمت ذلك
حيث بانك الى ما اورده يعقضا قولهم يلزم نفاذ الكلمات عند
انتفاك كون ما في الارض من شجر اقلام وهو الواقع فيلزم النفاذ
وهو مستحيل جوابه ان النفاذ انما يلزم انتفاؤه لو كان المقدم
مما لا يتصور العقل انه مقتض للانتفاء اما اذا كان مما قد يتصوره
العقل مقتضيا فان لا يلزم عند انتفايه اولى واخرى وهذا لان
الحكم اذا كان لا يوجد مع وجود المقتضي فان لا يوجد عند انتفايه
اولى فعني لوفي الاية انه لو وجد المقتضي لما وجد الحكم فكيف يوجد
وليس المعنى لكن لم يوجد فوجد لا امتناع وجود الحكم بلا مقتض
فالاحاصل ان ثم امرين احدهما امتناع الحكم لامتناع المقتضي وهو
مقرب في بداية العقول وثانيهما وجوده عند وجوده وهو الذي
انت لوللتنبية على انتفايه مباينة في الامتناع فلو تمكنها في
الدلالة على الامتناع مطلقا لما اتى بها فمن زعم انها والحالة هذه

لا تدل عليه فقد عكس ما تقصده العرب بها فانما تاف بلوهنا للمبالغة
في الدلالة على الانتفا باللوم من الثقل في الامتناع وانت اذا فهمت
ما القيت اليك في الآية من المعنى فقلته الى الاثر وغيره فتقول
لو لم يخف صديقه لم يعص لما عنده من اجلال الله تعالى
المانع له من وقوع المعصية فكيف اذا خاف فانه اذا خاف جميع
مانعان الاجلال والخشية واذا لم يخف يكون المانع واحدا وهو
الاجلال فالمعصية منتفية على التقديرين وحي بلوتنبه بها على
الامتناع بالطريقة التي قدمناها لا على مطلق الامتناع وقد يمكن
رد كلام الشيخ الامام ومن معه اليها لولا نصهم بانها تدل على الامتناع
في مثل ما ذكرناه وقولنا في جمع الجوامع ثم يثبت ان لم يناف وناسب
بالاولى الخ احسن مما لو قيل لم تدل على الاثبات ان لم يناف وهذا
لان الثبوت والحالة هذه ليس ما خوذ منها بل من دليل اخر فان قلت
اوضح لي كيف تنزيل الامر على ما تدعيه من الامتناع فان قوله
لو لم يخف لم يعص اذا جعلنا فيه لولا الامتناع صريح في وجود المعصية
مستندا الى وجود الخوف وهذا لا يقبله العقل قلت المعنى لو
انتفى خوفه انتفى عصيانه ولكنه لم ينتف خوفه فلم ينتف عصيانه
مستندا الى مرور الخوف ووراء هذا صورتان احديهما لا ينتفي اصلا
وهو مستحيل لانه اذا انتقام انتفا الخوف المقتضي لعدم انتفايه
فيما يحسبه العقل فلا ينتفي مع وجوده اولى واخرى والثانية
ان ينتفي انتفا مستندا الى الخوف نفسه وهو الواقع وتظهر هذا
قولك لو انتفى مس الذكر انتفا انتفاض الوضوء المستند اليه ولا
يلزم انتفا اصل الانتفاض بل قد يحصل بطريق اولى بالبول مثلا
فان قلت فما السرفي اطلاق انتفا الانتفاض وهو مقيد بانتفاض

خلاف

قلت

قلت المبالغة كما اوضحناه والمعنى مفهوم من ترتيب الحكم على الوصف
وما قلناه يزداد انصافا بما ادعينا من تعدد الاحكام بشع الامام
المراتب في مسألة تعدد العلل ثم اعلم انما قلناه في الآية والاثرا لا ندعي
انه ظاهر كل الظهور وانما نقول انه محتمل يمكن معه جريان الوعد على
اسلوب واحد فلم يعدل عنه واذا كان الشيخ الامام يدعي ان محمد
فهم الامتناع منها محمد الضروريات فلم ينتف في هذه الاماكن هذا
تمام تفهيمنا قلناه في لومع هذه الزيادة التي زدناها هنا من قبلنا
على جمع الجوامع واما قولنا وتزدل للتمني فشا هذه قوله تعالى فلو
ان لنا كرامة اي فليت لنا كرامة وهذا نصب فيكون في جوابها كما
انتصب فافوز في جواب ليت في قوله تعالى يا ليتني كنت معهم
فافوز فوزا عظيما واما العرض فقد ذكره في التسهيل ومثاله لو
نزل عندنا فتصيب خيرا واما التقليل فذكره بعض النحاة وكثر
استعمال الفقهاء وشاهد قوله تعالى ولو على انفسكم وقوله عليه
الصلاة والسلام اوم ولو بشاة وقوله عليه الصلاة والسلام التمس
ولو خاتما من حديد وقوله عليه الصلاة والسلام تصدقوا ولو بظلف
محرق وقد ذكرناه في الكتاب وخصصنا هذه السورة بالتخفيف
لقلة من ذكرها وكثرة الاستعمال الفقهاء والاصوليين للوفي هذا
المعنى وجمع الجوامع نفسه مشحون باستعمالها لذلك وكذلك الحاوي
الصغير وغيره من المختصرات وذكرنا في الفراء الوعد على جملة اخرهم ابن
مالك من موارد لولوا ان تكون حرفا مصدريا بمنزلة ان الا انها لا
تنتصب نحو ودوا لوتدعن يودا اهدم لويبر ولكن الاكثرون لم يثبتوا
ذلك وتاولوا ما ذكره لذلك لم نذكره في جمع الجوامع مع ان حدود
معرفة كونها مصدرية في الاصول قليلة واما قولنا في باب النبي عقيب

قوله ومطلق في التحريم وكذا التنزيه في الاظهر الخ فعنه واضح
مقرر في كل من شرح المختصر المنهاج وليس في جمع الجوامع زيادة
عليهما الا في موضعين احدهما التنبيه على ان محل الخلاف في ان
النهي هل يقتضي الفساد ام هو في التحريم وان التنزيه ملحق به
على الاظهر وانما الحقناه به لان المكروه مطلوب الترتك والصحة امر
شرعي فلا يمكن كونه صحيحا لان تركه يوجب عدم الاعتبار به اذ وقع
وذلك هو الفساد وهذا قريب مما قدمناه في مقدمة مسئلة الصلاة
في الدار المصنوعة حيث قلنا ان مطلق الامر يتناول المكروه خلافا
لابن حنيفة وبيننا عليه عدم صحة الصلاة في الاوقات المكروهة
وان قلنا انها تنزيه والوجه على ان المكروه لا يتناول الامر انه مطلوب
الترتك والامور مطلوب الفعل فيتنافضان والثاني ما ذكره شيخ
الاسلام عز الدين بن عبد السلام وذلك ان علما نارحمهم الله تعالى
ذكروا ان النهي في المعاملات يقتضي الفساد اذ رجع الى امر داخل
فيها او لازم فان كان راجعا الى امر خارج لم يقتض الفساد كالنهي عن
البيع وقت النداء فصرحوا بالراجع الى امر داخل او خارج او لازم وسكتوا
عما شككنا فيه اراجع هو الى داخل او خارج وهو مكان منهم لم ار من ذكره
غير ابن عبد السلام فانه قال في القواعد كل تصرف نهى عنه امر مجاوز
او يقارب مع توفر شرائطه واركانه فهو صحيح وكل تصرف نهى عنه
ولم نعلم لما نهى عنه فهو باطل حملا للفظ النهي على الحقيقة انتهى
ذكره بعد ان ذكر النهي عنه لعينه والذي لم يعلم لما نهى عنه الامر
داخل او خارج هو المحتمل ان يرجع الى داخل واما قولنا والنتك
في سياق النفي الخ فهو مقرر في شرع المختصر فليست هنا غير ان نفيك
هنا ان اختياري في مسئلة ان دلالة التكرار المنفية هو باللزوم

او الوضع التفصيل فاقول انه باللزوم في المنية على الفتح وبالوضع
في غيرها والعول باللزوم على الاطلاق قول الحنفية والشيخ الامام
الوالد وبالوضع مطلقا قول الشافعية واما قولنا في التخصيص
القابل له حكم ثبت لم تعدد مع تعريفنا العام بل انه لفظ يستغرق
الصالح له من غير حصر ولا منافاة فيه فان التعدد لا ينافي في عدم الحصر
فان كل منحصر متعدد نعم ليس كل متعدد غير منحصر فان قلت فاسما
الاعداد لا تقبل التخصيص مع انها حكم ثبت لم تعدد ولين قلتم
انها تقبل التخصيص لزم ان تكون عامة فيبطل قولكم في حد العام
من غير حصر قلت مدلول اسما الاعداد واحد لا متعدد فان التعدد
في المعداد لا في اسم العدد فان قلت الجمع المنكر حكم ثبت لم تعدد
ولا يقبل التخصيص لانه ليس بعام قلت لم قلت انه لا يقبل التخصيص
وقولك لعدم عموم قلنا هو صالح للعموم بقرينة لفظية او معنوية
ولا يلزم من قابلية للتخصيص وقوع التخصيص في حال تنكيده وتجرده
عن قرين العموم كما ان الانسان قابل للثبوت على الرحلة ولا يلزم
خروج المعصوب عن حد الانسان واما قولنا في الاستثنا من
متكلم واحد وقيل مطلقا فاسرنا به الى المسئلة التي نقلناها في الشرح
عن القاضي وهي ما قال الله تعالى اقتلوا المشركين فقال النبي صلى الله
عليه وسلم الاريد اهل يكون تخصيصا منفصلا او متصلا وقد ذكرها
الامام الرازي بحثا وكذلك ذكرها الشيخ صفي الدين الهندي وكانها لم
يريا فيها نقلا ونحو وجدناها مسطورة في كلام مقدمة الجماعة
واستاذ الطائفة القاضي ابى بكر في كتاب التقرير والارشاد واما
قولنا تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز فافيد من
الاقتصار على كونه جائزا لانه لا يلزم من الجواز عدم الوقوع واما

قولنا والى وقته واقع فاحسن من قول غيرنا ان تأخيره عن وقت
الحاجة ممتنع الا عند مجوز ما لا يطاق لوجهين احدهما ان
المجوزين لما لا يطاق نحن فافتتاح المسئلة مذهب الخصوم
لا يحسن لانه يوم ان المنع هو ايجاده وان التحويل متقابل ولذلك
لا يحسن من شافعي ان يفتح مسئلة كون البطيخ ربويا بقوله
البطيخ غير ربوي الا عند من يجعل العلة الطعم لانه هو الذي يجعلها
الطعم وهو عنده ربوي فالاحسن ان يقول هو ربوي الا عند من
لا يجعلها الطعم والثاني انه لا يلزم من عدم امتناعه عدم وقوعه
ففيهما على انه مع الجواز غير واقع واما السؤال عن الجمع بينه وبين
قولنا الحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات فلا يستحق جوابا واما قولنا
ومن ثم قال مالك وبعض اصحابنا الشهادة بنوكيل فلان بن فلان
فلان شهادة بالوكالة فقط والمذهب بالنسب ضمنا والوكالة
اصلا فهو مفر على قولنا قبله وهو رد الصدق والكذب النسبة
التي تضمنها ليس غير كقيام في زيد بن عمرو قايم لابنوة زيد انتهى وهو
قاعدة مهمة اغفلها الاصوليون حاصلها ان مورد الصدق والكذب
من الخبر هو النسبة لا واحد من طرفيها فاذا قلت قام زيد فقبل
صدقت او كذبت انصرفت ذلك الى قيام زيد الى ان ذلك المشار
اليه بالقيام هل اسمه زيد او عمرو وتظهر فائدة هذا فيما لو كان
مختلفا في اسمه فلا استفاد من ذلك انك حاكم بان ذلك اسمه
هذه القضية وكذلك لو قلت قام زيد بن عمرو فالمراد قيام هذا
الرجل لا كونه ابن عمرو فاذا قيل صدقت كان معناه صدقت في ان
المشار اليه قام لاني انه ابن عمرو وكذلك يصح قول صدقت ممن
يوافقت على قيامه ويخالفك في بنوته لعمرو نعم اذا وقع هذا من

كلام

كلام الصادق دل على صحة الطرفين والنسبة ولذلك استدلت
رضي الله عنه على صحة النكحة الكفار بقوله تعالى وقالت امرأة
فرعون وافي ابني لهب وامرأته حالة الحطب وقال ما معناه سمي
كلامها امرأة ولفظ الشارع محمول على الشرعي قد دل على ان كلامها
امرأة للكافر وقولنا ليس غير في جمع الجوامع هو الصواب فغير اسم
ملازم للاضافة معنى ويجوز قطعه عنها لفظا ان فهم معناه
وتقدمه كلمة ليس يقع في كلام الفقهاء لا غير وقيل انه وهو محسن وقد
وقع فيه ابن مالك حيث قال في التسهيل يتم في الحذف اللام من
البتة ما يتم في الاضافة لا غير انتهى والصواب ليس غير كما قلناه
ويجوز فيه وجوه احدها فتحه من غير تنوين على افعال الاسم ليس
المورد غير هافا ضمرا اسم ليس وقطع غير عن الاضافة لفظا والثاني
الضم بلا تنوين وحسينه زعم المبرد والمتأخرون انها ضمة بتاوان
غير اسميت بالغايات كقبيل وبعد فعلى هذا يجوز ان يكون اسماء وان
ليكون خبرا وقال الاخفش انها ضمة اعراب لانه ليس باسم زمان كقبيل
وبعد ولا مكان كفوق وتحت وانما هو بمنزلة كل وبعض وعلى هذا
فهو الاسم وحذف الخبر وقال ابن خروف يحتمل الوجهين والثالث الفتح
والتنوين فتقول ليس غير والرابع الضم والتنوين وعلى هذين الوجهين
تكون الحركة اعرابية لان التنوين اما ان يكون للتمكين وتنوين
التمكين لا يلحق الا للعرب واما للتعويض فكان المضاف اليه مذكور
اذ عرفت ذلك فقولنا ومن ثم قال مالك الحواضع البناء والمعنى انه
من هنالك وهو ان الثابت النسبة فقط قال مالك وبعض
اصحابنا اذا شهد شاهدان بان فلان بن فلان وكل فلان كانت
شهادة بالوكيل ولا استفاد منها انها شهدا ابابنوة فليس له لو نوزع

في محاجة اخرى في البينة ان يقول هذا ان شهد الى بالبينة لقولها
في شهادة التوكيل الى فلان بن فلان والمذهب الصحيح عند
علمائنا انه شهادة بالوكالة اصلا وهذا واضح لانه مورد والكلم
مقصده وثالث ضمنا وهذا يستشكل على هذا الاصل والاشكال
فيه لاننا ما صدقنا الشاهد من كان كان قولهما متضمن لذلك
وهذه السلسلة مستطوية في الاشراق لابن سعد الهروي وفي الحاوي
للماوردي في باب التخصيص في الشهادة والعلم بها فان قلت
الحكم القاضي بما شهد به ضمنا قلت لا بل لابد من ايراد لفظ
الشهادة على مقصود بالاصالة وقعت الدعوى به واما تعريفنا
الصحابي فنقولنا من اجتمع مومنا بمحمد صلى الله عليه وسلم وان لم
يرو ولم يطل فشرحه ان من موصولة والمعنى الذي اجتمع والاجتماع
معروف لغة وعرفا وهو المجالسة او المحامسة وهو جنس
ومومنا حال من من وهو فصل يخرج المجتمع حال كفره ويخرج
صلى الله عليه وسلم فصل ثان يخرج المجتمع بغيره وانا غيرنا لفظ
راى الواقع في مختصر ابن الحاجب وغيره لانك ان نسبت النبي
صلى الله عليه وسلم من قولك من راى النبي صلى الله عليه وسلم وهو
الاظهر لم يطرده لورود ابن ام مكتوم وابي وغيرهما من عيان
الصحابية فانهم لم يروه ولم يتكلموا لان من راى في النوم فقط
راى حقا وليس بصحابي وان رفعت لزم ان يكون من وقع بصريح
صلى الله عليه وسلم عليه صحابيا وان لم يقع بصريح هو على محمد صلى الله
عليه وسلم ولا نعلم احدا قال بذلك ولو قيل به لزم ان يكون كل
من عاصر بهذه المثابة لانه كشف له سلسلة الاسرار وغيرها
عنهم اجمعين وراهم كلهم بل نقول يلزم ان يكون كل امته اصحابه

لانه لو

لانه لو راى الكل اراه الله تعالى اياهم وايضا فالمخصوصية انما هي
لوقوع بصرنا على تلك الطلعة البهية التي ينطبع منها في القلب
نور يسرق به فلم يندعد لنا الى لفظ الاجتماع وزدنا لفظ الايمان
وقد ذكره الشيخ ابو عمر وابن الصلاح من المحدثين والامدعي من الاصوليين
فلا بد منه فان من اجتمع كافرا به صلى الله عليه وسلم لا تثبت له
صحبة قاله البخاري في صحيحه حيث قال من صحب النبي صلى الله عليه
وسلم اواره من المسلمين فهو من اصحابه وحكا القاضى عياض وغيره
عن احمد بن حنبل واما اشتراط احد الامر من الغزو او مدة
سنة فهو قول سعيد بن المسيب رحمه الله حكاه ابن الصلاح
 وغيره وهو ضعيف يلزم منه اخراج جبرير بن عبد الله ووايل
ابن جبر ومعاوية بن الحكم السلمي وغيرهم عن وفد على النبي صلى الله
عليه وسلم عام تسع وبعده فاسلم واقام عنده اياما ثم رجع الى
قومه وروى عنه احاديث ولا يعرف خلافا بين الناس في عدم من
الصحابية اذ عرفت مما عرفناه بالصحابي فلنا منهم من كان على
مهمات اهلها انك قد تقول المغموم من الاجتماع المجالسة او
المماساة ولو تيسر وهذا يلزم عليه خروج من لم يجالس ولم يماس
بل راى على بعد مع كونه صحابيا فتقول الراى بعد على بعد ان لم
يكف له هذا القدر في ثبوت الصحبة كان لفظ الاجتماع على ما يزعمون
اصح وان اتفقد وهو ظاهر اطلاق لفظ الرتبة فانا ندعى انه
مجتمع به فان الاجتماع يحصل اما بالمجالسة وان لم يكن معارضية
ولما بالروية وان لم يكن معاملا بمجالسة هذا الذي يظهر فتن دايمون
بين منع كون الراى على بعد صحابيا ودعوى كونه مجتمعا ثم نحن
لانضم سلامة جمع الجوامع عن كل اعتراض بل كل احد يوحى من



قوله وترك الاصلح القبر صلى الله عليه وسلم فان صح لغة او
عرفا او شرعا ما يظهر لنا من صدق الاجتماع على كل من هذين اوان
الراى من بعد غير صحابي لم يصح الاعتراض والا فالاعتراض صحيح
ولكن يسهل امره انه لم يثبت لنا ان احدا اتفقت له الروية
على بعد دون الاجتماع او سماع الكلام حتى يثبت عنه والثاني
ان من اجتمع كافر به صلى الله عليه وسلم ثم اسلم ولم يره بعد
الاسلام ولكن روى شيئا سمعه منه في حال كفره ولم يرو
هل يكون صحابيا وظاهر كلام الامام احمد بن حنبل والبخاري
وغيرهما انه لا يكون صحابيا ولذلك لم يذكر احدا عبد الله
ابن صياد في الصحابة وقد كلفه النبي صلى الله عليه وسلم ووقف
معه في قصته المشهورة مع كونه اسلم بعد وفاة النبي صلى
الله عليه وسلم وجم فلم يعتدوا له بذلك اللقاء والكلام في حال
الكفر والثالث من اجتمع بالنبي صلى الله عليه وسلم قبل المبعث
وحادثه ثم اسلم بعد المبعث ولم يلق النبي صلى الله عليه وسلم
فهل يكتفى بذلك اللقاء الاول مع اسلامه في زمانه وهذا خلاف
من لم يسلم الا بعد وفاته فيه نظر واحتمال وقد روى ابو
داود في السنن عن عبد الله بن شقيق عن ابيه عن عبد الله
ابن ابي الخصاص قال بايعت النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يبعث
وبقيت له بقية فوعده ان آتية بها في مكانه ونسيت
ثم ذكرت بعد ثلاث فجيئت فاذا هو في مكانه فقال يا فتى
لقد شققت على انا ههنا منذ ثلاث انتظرت ففقدت الفقة
كانت قبل النبوة ولم يكن ابن ابي الخصاص اسلم اذ ان قطعها
ولكنه اسلم بعد ذلك ولم يثبت لنا انه صحبه بعد الاسلام

فلو

فلو فرض انه لم يلقه بعد الاسلام جآ فيه هذا النظر والاحتمال
فهو دون ابن صياد من جهة ان مجالسته اياه قبل المبعث
وفوقه من جهة انه اسلم في حياته والرابع من اجتمع به بعد
المبعث واسلم قبل وفاته صلى الله عليه وسلم وهذا فيه ايضا
نظر واحتمال وهو اولي بالصحة من القسمين السابقين
والخامس من صحبه ثم ارتد بعد وفاته ثم عاد الى الاسلام هل تحبط
ردته تلك الصحة فيه نظر والظاهر عندى على اصول اصحابنا
عدم الاحباط وعلى اصول الحنفية الاحباط وذلك لانهم
يجعلون هذا اسلا ما جديلا يجب فيه استئناف الحجج ولا
يعتدون بما سبق وما علموا وانما فان المحبوط عندى مشروط بالوفاة
على الردة واصل هذه مسئلة الشقاوة والسعادة الآتية
ويوجد اصحابنا ان الحديث لم يختلفوا في عدم الاستعانة بنقل
من الصحابة وجعل احاديثه مسندات وكان ممن ارتد بعد
النبي صلى الله عليه وسلم ثم رجع بين يدي ابي بكر الصديق رضي
الله عنه وزوجه اخته السادس من كان مسلما في حياته صلى
الله عليه وسلم ولم يره قبل موته ولكن رآه بعد الموت قبل الدفن
هل يكون صحابيا اما من يثبت الصحة لمن اسلم في حياته صلى
الله عليه وسلم وان لم يره وهو قول ابن عبد البر فلا ريب عنده
في ان هذا صحابي ونحن انما ننكح على المذهب المختار وهو اشترط
احد الامر من الروية او المجالسة الذي يعبر عنه بالاجتماع
والاظهر عندنا ان هذا غير صحابي فان قلت ومن الذي اتفق له
ذلك حتى يتحقق عنه قلت ابو ذؤيب حويل بن خالد لم
الهدى الشاعر وقصته مشهورة فانه اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم

فما فرغوه ففهموا صلى الله عليه وسلم قبل وصوله المدينة يسيير
وحضر الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وراه مسجداً وشهد دفنه
ولم يثبت عندي انه لما رآه مسجداً كشف له عن وجهه الكريم
فان لم يكشف له عن وجهه فلا ريب في انتفا الصلابة على مساق
المذهب المختار واما قولكم هل تشمل الذكور والاناث فالجواب
نعم وكانكم تصورتم ان لفظ الصحابي لا يصلح الا للمذكر لانك
تقول صحابي صحابي للمذكر والمؤنث ونحن نقول انما يقال
ذلك اذا قصد بالصحابي واحد بخصوصه اما اذا قصدت
الحقيقة من حيث هي فلا نقول صحابي اصطلاحاً فافهم ذلك
واستعمله وقد ظفرت له بدليل من الكتاب العزيز وهو
قوله تعالى اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى فلو كان
قوله عاملاً يختص بالذكر لقليل او عاملة فاذا ن لفظ الصحابي
مطلق ويراد به مقابل المرأة وليس المراد ويطلق ويراد به
الجنس وهو المقصود ونظير ذلك قول النخاعة في لا انها اذا قصد
بها خلوص العموم ونفي الجنس تنصيصاً عملت عمل ان سميت
البرثية فتقول لارجل يعني نفي هذه الحقيقة ولذلك لا نقول
بل رجلان لانه يناقض قولك لارجل الذي هو يعني لارجولية
وان لم يقصد خلوص العموم احتملت نفي العموم ونفي الوحدة
وعملت عمل ليس وتعين الرفع وجاز قولك بل رجلان على
ارادة لارجل مقيد بقيد الوحدة واما قولنا بخلاف التابعي
مع الصحابي فاشارة الى انه يكتفي في كون المراتبا بعيناً مجرد اجتماع
بالصحابي كما يكتفي في الصحابي والفارق ان طلعة المصطفى صلى
الله عليه وسلم ينطبع من رويته او مجالستها نور لا يتبعها الا



من خلق الله تعالى مثله فالمرجع في تفسير التابعي الى العرف
واما قولكم في حمل معلوم هل المراد القطع فقد قال الامام
في المحصول اما المعلوم فليس يعني به مطلق متعلق العلم
فقط بل ومطلق الاعتقاد وانا اقول لاحاجة الى هذا فان المراد
بالمعلوم هنا تلك الصورة المشعورة بها فالعلم هنا المراد
به الشعور لا المصطلح عليه ويوضح ذلك انهم انما ذكروه مودعاً
عن لفظ النبي ليتناول الموجود والمعدوم فتصروا بذكره
التعريف لا التخصيص واما قولنا في مسالك العلة والظاهر
كاللام ظاهراً فمقدوره بخوان كان كذا قالنا فالغاي من كلام الشارع
فالراوي الفقيه فغيره ومنه ان واذا وما مضى في الحروف انتهى
فشي لا تجده في غير هذا الكتاب وتقديره ان ما يدل على العلة ظاهراً
له مراتب اعلاها اللام لوجه لوضوحها فيه وهي مرتبتان
اعلاهما اللام الظاهرة خوفعلت كذا الكذا ومنه وما خلقت
للجن والانس الا ليعبدون وتتلوها المقدرة ولا ريب في ان
المقدر دون المملووظ بخوان كان كذا ومنه ان نقول انما انزل
الكتاب على طائفتين من قبلنا فانه مفعول من اجله
قلده البصريون كراهته ان يقولوا والكوفيون ليلا يقولوا
اول اجل ان يقولوا وفي حديث الزبير ان كان ابن عمك
والمرتبة الثانية الباء والثالثة الفا اذا الباء اوضح في السببية
من الفا لكثرة استعمالها فيها قولنا في كلام الشارع هذا الشارة
الى ان هذه الالفاظ كما اختلفت مراتبها في انفسها كذلك
اختلفت بحسب وقوعها في كلام القائلين فهي في كلام الشارع
اقوى منها في كلام الراوي وفي كلام الراوي الفقيه اقوى منها

في كلام غير الفقيه مع صحة الاحتجاج بها في الكل خلافا لمن توهم
 انه لا يحتج بها الا من كلام الراوي الفقيه وهذا بحث توهمه
 بعض المتأخرين وليس قولنا فلذلك لم نحكمه وزعم الاعمدي
 ان الوارد في كلام الله اقوى من الوارد في كلام النبي صلى الله عليه وآله
 والحق وايضا ذكر الشيخ صلى الدين الهندي مساو اتها لعدم
 احتمال تطرق الخطا فيها فلذلك عبرنا بالشارع ليشمل الله
 ورسوله صلى الله عليه وسلم واما عدولنا عن لفظ الظن الى
 لفظ التوهم في التعادل فلان الظن ما يكون الطرف فيه راجحا ولا
 ريب في انه لا يتبرح التعارض في حديثين لانا على قطع بانه
 لا يقع منه صلى الله عليه وسلم ولم يحدثان متعارضان معاذ الله
 قال امام الامة ابو بكر بن خزيمة لا اعرف انه روى عن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم حديثان باسنادين صحيحين متضادين
 فمن كان عنده فليات به حتى اوقف بينهما انتهى يعني فمن كان عنده
 ملحسب فيه التعارض فليات حتى ابين خطاه في حسابه
 والافكيف يتا بولف بين متعارضين حقيقة اذا عرفت ذلك
 فالجته اذا اشتبه عنده امر حديثين فهو يحسبهما متعارضين
 ويعلم انه لا تعارض في نفس الامر وان حسابه ناشئ اما عن
 اختلال فهمه او اختلال السند او غير ذلك ولا يمتدى الى
 تعيين تلك الجهة التي اتى منها ولو اهتدى اليها لم يتوهم
 التعارض واذا اوضح لك هذا الاحتمال لفظ التوهم
 وهو ما يكون الجانب المتوهم فيه مرجوحا خيرا من لفظ الظن
 واما طلب الجمع بين عدم اشتراط العدالة في الاجتهاد واشتر
 فمن يستفتي فلا يستحق جوابا فان الفاسق لا يقبل خبره فكيف

يستفتي

يستفتي وان كان في نفسه مجتهدا وانما فائدة الخلاف في ان العدالة
 هل هي دكن في الاجتهاد انه نفسه هل يحرم عليه التقليد لانه مجتهد
 فان فقد ان العدالة لا تمتعه هذه الرتبة او لا لانه غير مجتهد
 بنا على ان فقد المانع واما الجار والمجرور من قولنا على الحقيقة
 لا الجاز من قولنا القرآن كلاما على الحقيقة لا الجاز مكتوب في
 مصاحفنا محفوظ في صدورنا مقروء بالسنتنا انتهى فيتعلق
 باسم المفعول في مكتوب ومحفوظ ومقروء وتقرره انا نعتقد
 ان القرآن يطلق على المعنى القائم بالنفس وهو كلام الله حقيقة
 لغوية عقلية وعلى المكتوب في المصاحف والمحفوظ والمقروء
 فان لكل شئ اربع وجودات وجود في الاعيان وان شئت قل
 نفس الامر او الخارج وهو فيما نحن بصدد المعنى القائم بالنفس
 ووجود في اللسان وهو الخط واليه الاشارة بقولنا مكتوب
 في مصاحفنا وفي الاذهان واليه الاشارة بقولنا محفوظ في صدورنا
 وفي اللسان واليه الاشارة بقولنا مقروء بالسنتنا فاذا قلت
 انه فقد نطقت بك بالله حقيقة واذا كتبت ذلك فقد كتبت
 حقيقة واذا تصورت به ذهنا فقد تصورت حقيقة وهو
 في نفس الامر تلك الذات المقدسة واذا قلت الله معبود
 في محاربينا ومذكور بالسنتنا منز بقلوبنا فكل ذلك حقيقة
 ولا يلزم منه حلول الباري سبحانه في المحارب والالسة
 والقلوب جل سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا واعلم ان هذه
 العبارة وهي قولنا القرآن كلامه الح هي نفس عبارة استاذ الطائفة
 ابي القاسم القشيري في عقيدته التي اخرجها عمدينه نيسابور
 في الواقعة المشهورة واعتمدها محققوا الاساعرة سلطان

بغة

السلام وغنمنا الاعلام امام الحرمين ابو المعالي الجويني وغيره
 من مشايخ الشافعية كوالده ابو محمد الجويني والشيخ ابي اسحق
 الشيرازي والماضي ابي علي البيهقي وهؤلاء هم ائمة ذلك
 العصر الذين لم يات بعدهم علم تطير وان كانت الاشاعة حيث
 يزعم الجهم الغفيري ولا ينبغي ان يغفروا من قولنا مكتوب في مصا
 الح ان عين القرآن موجودة في الورق فان كلامه تعالى قد يسم
 ان ليس بحرف ولا صوت ولا يتصور ان يتقلب مداد في
 الاواح والاوراق وشكلا تنظر الحدائق بل الكتابة من فعلنا
 والمكتوب كلامه تعالى والذي قلنا انه مكتوب في المصحف ولم
 نقل موجود فانك تكتب لفظة زيد على الكاغد ولا يكون زيد
 حال في الكاغد وانما يكون مكتوبا فافهم ذلك وهذه مسئلة
 عظيمة الخطب طويلة الذيل وما ذكرناه هو حاصل مذهب اهل
 السنة ووراة مذهب ابن مذهب ابن للصدى ضالان عن منهج
 الحق مذهب الاعتزال وهو مجبور مغلول ومذهب الحشوية
 وهو مقهور مردول اذ عرفت هذا فليسمع البحث بعده في قولنا
 لا المجاز من قولنا القرآن كلامه على الحقيقة لا المجاز فانك قد
 تقول ما فائدة مع ان في قولنا على الحقيقة ما يغني عنه فنقول
 الحقيقة تطلق تارة ويراد بها كنه الشيء كما تقول حقيقة
 الجوهر النقي وهذا هو محل نظر المتكلمين فاذا قالوا حقيقة
 كذا الاءوا كنهه واخرى ويراد بها مقابل المجاز كما نقول
 حقيقة الاسد الحيوان المفترس وهذا محل نظر الأصوليين
 فاذا فهمت هذا نقلنا ان المراد المقصود وقلنا ان القرآن
 بالحقيقة العقلية هو الكلام النفسي وهذه الحقيقة لا يقال

لمقابلها

لمقابلها مجاز بل قد يكون ايضا حقيقة ولكن باعتبار آخر وهو
 اعتبار اللغة او الشرع او العرف لان الحقائق عند الأصوليين
 ثلاث وهو بالحقيقة اللغوية يقال على النفس ايضا وعلى
 الالفاظ الدالة عليه بل الالفاظ امس به لان النفس ليس بلفظ
 والحقيقة اللغوية لفظ فلو قلنا على الحقيقة وسكتنا
 لاوهم ان المراد بالحقيقة العقلية التي بعينها المتكلمون وليس
 كذلك لان تلك هي الكلام النفسي فلما قلنا المجاز تبين ان
 المراد اقا هو الحقيقة اللغوية فافهم ذلك فهو من اسرار
 هذه الكتاب واما قولنا شمس لا يتبدل لان في السعادة
 والشقاوة فمذه من امهاج مسایل الكلام وعظام قواعد
 المفسرين ولا تسع هذه الاوراق تقريرها ولكننا اختصر
 القول وناتي بما فيه مقنع وبلاغ فنقول اخلف الصحابة
 رضي الله عنهم في بعدهم في ان السعادة والشقاوة هل
 يتبدلان فيمكن ان يكون شخص سعيدا ثم شقي فينقلب
 والعباد بالله شقياء بالعكس فذهب قوم الى انها يتبدلان
 واخرون الى انها لا يتبدلان ومن هو لا من ضم اليهما الاجل
 والرزق ومنهم من اقتصر عليهما وذهب قوم الى ان الله
 تعالى كتابين سوى ام الكتاب يحوي منهما ما يشا ويثبت
 وعنده ام الكتاب لا يغير منه شي وهذا مروي عن ابن
 عباس ومجاهد وغيرهما ونزلوا عليه قوله تعالى يحوي
 ما يشا ويثبت وعنده ام الكتاب وام كل شي اصله الذي
 لا يغير منه شي هو الام والكتابان الاخران يقبلان التغيير
 هذا حاصل اختلافهم في المسئلة وهو على عظم مشاجرة الناس



فيها عندي سملة الموقع آيلة الى الخلاف اللفظي والتأنيخ المحض
وليست قطعاً وانما هي من مسائل الظنون والارجح فيها
عندنا القول الثالث المعزو الى ابن عباس وعليه تنزل الآيات
والاحاديث من الجانبين بل اقول لا ينبغي ان يكون في السبلة
خلاف لولا تصريح كثير من المفسرين بان قتادة والصحاح
وابن جرير ذهبوا الى انه قد يعنى يثبت من ام الكتاب ايضا
والقول الرابع عندنا هو ما يعزى الى الاسعري وجرينا في جمع
الجوامع وان ادعى انه مذهب الشافعي رضي الله عنه واستدل
لذلك بقوله في خطبة الرسالة واستهدى به هداه الذي لا
يضل من انعم به عليه وفروعه في الحج وغيره تدل عليه ومقابلته
معزولي ابى حنيفة قال علماؤنا السعيد من ختم له بالخير
والسقي مقابلته ولن ينفع من سكت خاتمته تقدم قناطير
من ايمان ولن ينفع من حسنت خاتمته تقدم مثقال حبة من
خردل من ايمان والكتاب يدل ان علي ما رجحناه قال الله تعالى
ان في ذلك لاية لمن خاف عذاب الاخرة ذلك يوم مجموع له الناس
وذلك يوم مشهود وما يؤخره الا اجل معدود يوم ياتي
لا تكلم نفس الا بذنه فمنهم شقي وسعيد فاما الذين شقوا
ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت
السموات والارض الا ما شاربك ان ربك فعال لما يريد واما
الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض
الا ما شاربك عطا غير مجد وودا غا اراد بالشقي من مات على كفر
وبالسعيد من مات على ايمانه بحكمه بعدد التسلي القسمين بما
تقتضيه الموافقة وروى ابن عمر فيما ذكر الواحد في بسطه

وغيره

وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يحو الله ما يشاء ويثبت الا
الشقاوة والسعادة والموت وهذا نص قاطع للتراع ان ثبت
اسناده وصح من حديث عائشة قال ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعثني من صبيان الانصار ليصلي عليه فقلت طوني له
عصفور من عصافير الجنة لم يعمل سوا ولم يدركه ذنب فقال
النبي صلى الله عليه وسلم او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق
الجنة وخلق لها اهلا وهم في اصلاب ابايهم وخلق النار وخلق
لها اهلا وهم في اصلاب ابايهم وفي صحيح مسلم من حديث سراقه
يا رسول الله اخبرنا عن ديننا هذا كما كنا خلقنا له الساعة
في اي شئ نعمل في شئ ثبتت فيه المقادير وجرت فيه الاقلام
ام في امر مستأنف قال بل فيما ثبتت فيه المقادير وجرت
فيه الاقلام قال سراقه فغيم العمل قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اعملوا فكل عامل ميسر لما خلق له وذكر عبد الله بن
عطاء ان عكرمة بن خالد حدثه ان ابا الطفيل حدثه انه سمع
عبد الله بن مسعود يقول ان الشقي من شقي في بطن امه وان
السعيد من وعظ بغيره وروى ابو اسحق النسفي عن سعيد بن
جبير عن ابن عباس عن ابي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال الغلام الذي قتله الخضر طبعه الله يوم طبعه كافرا قال
اسحاق بن راهويه وكان الظاهر ما قاله موسى ا قتلت نفسا
زاكية فاعلم الله الخضر ما كان الغلام عليه في الفطرة التي فطر
عليها كان قد طبعه الله كافرا وهذا حديث صحيح ثابت
وروى البزار من حديث عطاء قال كتب بحمد الحروري الى ابن
عباس يساله عن قتل الصبيان فكتب اليه ابن عباس اما الصبيان

فان كنت انت الخضر تعلم للمؤمن من الكافر فاقتلهم فان قلت
ما تقولوا في حديث ابن مسعود عن الصادق المصدوق
صلى الله عليه وسلم ان احداكم لي عمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون
بينه وبينها الا ذراع الحديث قلت هو من اوضح
ادلتنا اذ فيه ثم يومر باربع كلمات يكتب رزقه واجله وعمله
وتبقى ام سعيد فدل على ان هذه الامور لا تتبدل ولا اعتبار
بالاعمال بعد ها فان قلت كيف سماه عمل اهل الجنة قلت قد
جاء في حديث اخر صحيح بعمل اهل الجنة فيما يبدو للناس وفي
جامع الترمذي مرفوعا فرغ ربكم من العباد فرقي في الجنة
وفرقي في السعير وفي مسند الامام احمد من حديث ام الدرداء
عن ابى الدرداء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
فرغ الله الى كل عبد من خمس من اجله ورزقه واثره ومضجعه
وتبقى ام سعيد واما قوله تعالى يحوي الله ما يشاء ويثبت فقيل
مخصوصة بما ذكرناه لقوله بعدها وعنده ام الكتاب وعندي
انها مخصوصة مع قول تبدل السعادة والشقاوة وذلك انه
تعالى اخبر بان يحوي ما يشاء ويثبت لا انه يحوي كل شيء ويثبت
حتى ندعي التخصيص والكلام في ان السعادة والشقاوة هل هما
محويهما واباتهما اولا فان قلت انه شاموهما واباتهما فذلك
الوقت يصح دعوى التخصيص فافهم ما قلنا فقد غفل عنه
الاكثرون وظنوا ان الآية مخصوصة عند من لا يرى التبدل
وليس كذلك بل اقول لو قال ثبت محو كل شيء واباياته
لكنت اقول بالتبدل ولا امنعه لانها صيغة خبر لا انشاء
تقبل عندي التخصيص لان التخصيص عندي لا يكون الا انشاء

وما

وما اراده ان الاخبار لا يكون فيها عام مخصوص وانما يكون فيها عام
يراد به الخصوص ولنا في هذا المقام تحقيق طويل لسنا له الان
وقال سعيد بن جبير يحوي الله ما يشاء من الشرايع فينسخه
ويثبت ما يشاء فلا ينسخه واما ما رواه ابن جرير في تفسيره
 وغيره من حديث ابى عثمان النهدي ان عمر بن الخطاب كان يعطى
بالبيت ويبيكى ويقول اللهم ان كنت كتبت على شقوة او ذنبا
فامحه فانك تخومنا تشاوت ثبتت وعندك ام الكتاب
وكذلك روى عن ابن مسعود فمعناه والله اعلم المكتوب
في الكتابين اللذين ورأى ام الكتاب لقوله وعندك ام الكتاب
اذ عرفت هذا فام الكتاب هو اصله وهو الذي في الازل
في علم الله تعالى وذلك لا يتغير ولا يتبدل واما ما في الكتاب
الاخوين فقيل المحو والابتن فتقولنا من كتبه في الازل اشرا
به الى ام الكتاب لانه الذي في الازل واما اللوح المحفوظ
فحدث يحوي الله ما يشاء منه ويثبت وكذلك الكتاب الاخر
الذي اشار اليه ابن عباس وعنده فان قلت في الازل كما قب
وكتابة ومكتوب قلت ليس في الازل كلام ومنكم وقد
قال تعالى كتب على نفسه الرحمة كتب في قلوبهم الايمان كتب
الله لا غلبن انا ورسلي فكما عقلت كلاما ليس بحرف ولا صوت
فاعقل كتابة ليست بقلم ولا مداد واما قولنا وابوبكر
رضي الله عنه ما زال يعين الرضا منه في عبارة شيخنا ابى
الحسن الاشعري وهي واصحة لمن اتفق له ما قدمنا من عدم
التبدل في السعادة والشقاوة وقد غل جماعة من الحنفية
وغيرهم ان ابى الحسن الاشعري رضي الله عنه يقول انه كان مؤمنا

بين

قبل المبعث وهذا لم يقله ابو الحسن ولا اصحابه ومعنى قوله
لم يزل يعين الرضا انه بحاله غير مغضوب فيه عليه لعلم الله
بانه سيومن ويصير من خلاصة الابرار وهذا كما انه اذا تلبس
عبدك بعصيانك وانت تعلم انه سيعود الى طاعتك
ويصير من اخصائك فانه في حالة بعده عنك يعين الرضا
منك ولا تنقم عليه فعلمه ذلك لعلمك بما يؤول اليه حاله
فافهم دقايق كلام شيخ اهل السنة والجماعة ومقتدى الطوائف
الذين هم على حقيقة الطاعة الى الحسن كرم الله وجهه واعلم
ان هذه العبارة المحفوظة عن ابي الحسن في حق الصديق قد رضى الله
عنه لم تحفظ عنه في حق غيره وكان الوالد رضى الله عنه يقول انه لم
يبعث له عنده حالة كفر بالله تعالى وكان يقول لو حاله
قبل المبعث كحال زيد وعمر بن نفيل واضرابه وذكر ذلك
في شرح المنهاج وانت اذا عرفت هذا فممت السمرن تخصيص
الصديق رضى الله عنه بالذكر عن غيره من الصحابة رضى الله عنهم
اجمعين علمت ان قولكم علمت ان قولكم من السؤال مع ان حاله
قبل المبعث معروف ان اردتم به انه تقدم منه كفر ليس بقوي
واما كرامات الاوليا فنحن لا نخوضه الا الاصغيا ونحن بمعزل
عنه فالتاوهذا المقام حشرنا الله في زمرة اهله ولكننا نقول
قال الاستاذ ابو القاسم القشيري في الرسالة ما نصه واعلم
ان كثير من المقدورات تعلم اليوم قطعا انه لا يجوز ان تظهر
كرامة للاوليا لضرورة اولية ضرورة تعلم ذلك فمنها حصول
انسان لامن ابوين وقلب جماد بهيمة او حيوانا وامثال هذا
كثيرا فتمت فتأمل قوله لضرورة اولية ضرورة تعلم

ذلك

ذلك وقولكم هل يلحق بولد دون والد ما ياتله عجيب مع ان
عبارة قال القشيري ولا ينتهون الى نحو ولد دون والد لعل
ولعل لفظة نحو ساقطة من نسختكم فان قلت له قلب جماد
بهيمة ونحوه كما رايت في كلام القشيري واما اطلاق عدم
تكفير اهل القبلة فهو المنقول عن الائمة الثلاثة الشافعي
وابن حنيفة وابي الحسن الاشعري فاما ابو حنيفة والاشعري
فالنقل عنهما صحيح لان ابا حنيفة قال ان الاكفر احد من اهل
القبلة وهذا تصريح الاشعري قال في كتاب المقالات ان المسلمين
اختلفوا بعد نبينهم صلى الله عليه وسلم في اشياء ضل بعضهم بعضها
وتبرأ بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام
يعم جميعهم انتهى وهو صريح ايضا واليه اشرت بقولي في القصيدة النو
بل كل اهل القبلة الايمان بهمهم ويفترقون كالوحدان
واما الشافعي فاحذرك من قوله لا ارد شهادة اهل البدع والاهوا
الا الخطا بية فانهم يعتقدون شهادة الزور قال بعض ائمتنا وهذا
لا يدل على اطلاق عدم التكفير اذ لا يلزم من عدم تكفير اهل البدع
والاهوا عدم التكفير مطلقا فان مخالفة الحق في الديانات
تارة توجب البدعة والضلالة وتارة توجب الكفر والمخالفة الاولى
هو للسمي اهل البدع والاهودون الثاني قلت وقد صرح من غير
طريق عن الشافعي تكفير القائل بخلق القرآن ذكر الحاكم ابو عبد الله
عن علي بن سهل سالت الشافعي عن القرآن فقال كلام الله غير
مخلوق قلت فمن قال مخلوق فاعندك قال كافر قلت اقول كافر
فاذا قيل لي غدا قلت اقول قاله الشافعي قال نعم ان سالت
غدا فقل ان الشافعي قال هو كافر وقال ابن خزيمة سمعت الربيع

بينة

يقول تكلم حفص القرطبي في الشافعي فقال القرآن مخلوق فقال
له الشافعي كبرت بالله العظيم وذهب جماعة من ائمتنا الى
تكفير المجسمة لانهم جاهلون بالله يعبدون غير الله والمختار
انه لا يكفر احدا من اهل القبلة الا من ينكر ما يعلم بحجج النبي صلى
الله عليه وسلم به ضرورة كناية في الحشر والعلم بالخبريات قال القرطبي
في آخر كتاب نهافت الفلاسفة كبرت الفلاسفة ولا بد في
ثلاث مسائل احدها مسئلة قدم العالم وقولهم الجواب
كلها قديمة والثانية قولهم ان الله تعالى لا يحيط علمه بالخبريات
الحادثة من الاشخاص والثالثة انكارهم بعث الاجساد وحشرها
فهذه المسائل الثلاث لا تلايم الاسلام بوجه ومعتقدها
معتقد كبرت الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهذا هو الكفر
الصرح قلت وفي الحقيقة هذا ليس من اهل القبلة فصم
اطلاقا لعدم تكفير احد من اهل القبلة ووقع من كلام الطحاوي
وغيره بذب وهي زيادة لاحاجة اليها فانه ان لم يكن ذب
لم يقع كلام في التكفير وقولكم ما بال المستحل يقول ان كان مستحلا
بتاويل غير مشهور فانه لا يكفر وان كان مستحلا لما علم
بالضرورة فليس من اهل القبلة هو ان تفصيل القول في التكفير
قد سبق في آخر الاجماع وانما ذكرناه هنا لانه من تمام العقيدة
واما مسئلة الاسم والمسمى فمقرر في كتابنا السيف المشهور
في شرح عقيدة الاستاذ ابي منصور ونحن نذكرها مختصرة
فنقول قد كثر خوض الخايضين فيها وتشعبت اراء المختلفين
في الاسم هل هو المسمى او غيره ولا يخفى عليك ان للاشياء وجودا
في الاعيان وهو الوجود الاصل الحقيقي وجودا في الازهان وهو

الوجود

الوجود العلمي الصوري ووجودا في اللسان وهو الوجود اللفظي
الدليل ووجودا في البيان وهو الخط فان للسان مثلا لها وجود
في عينها ونفسها اسم لها وجود في اذهانتنا ونفوسنا اذ صورة
السماء تنطبع في ابصارنا اسم في خيالنا وهذه الصورة هي التي
يعبر عنها بالعلم وهو مثال المعلوم فانه محال للمعلوم ومواز
له وهو كالصورة المنطبعة في المرآة فانها محال كناية للصورة الخارجة
المقابلة لها واما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من اصوات
قطعت ثلاث تقطيعات بعينين القطع الاولى بالسين
وعين الثانية بالميم وعين الثالثة بالالف وهي قولنا سماء
فالمول دليل على ما في الذهن وما في الذهن صورة لما في الوجود
مطابقة له ولولم يكن في الوجود في الاعيان لم تنطبع صورة
في الازهان ولولم تنطبع في الازهان لم يشعر به الانسان ولولم
يشعر به الانسان لم يعبر عنه اللسان بتعبير القاصدين فاذن
اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة امور متباينة يلحق كل واحد
منها خواص لا تلحق الاخر فان الانسان مثلا من حيث انه موجود
في الاعيان يلحقه انه نائم او يقظان وحى وميت ومن حيث انه
في الازهان يلحقه انه مبتدأ وخبر وعام وخاص وكل وجزئي ومن
حيث انه في اللسان يلحقه انه عزى وعجى وتركى وهذا الوجود
مما يختلف في الاعصار وتفاوت فيه عادة الامصار فان الوجود
الذي في الاعيان والاعيان فلا يختلف اذ عرفت هذا فذبح عنك
وجود الاعيان والازهان وانظر في الوجود اللفظي فان غرضنا
متعلق به فاذا قيل لنا ما هذا الاسم قلنا اللفظ الموضوع للدلالة
وليس بخبر بل الحد الآن من غرضنا انما غرضنا الآن ان الاسم انما نعني

به اللفظ الموضوع للدلالة فاعلم ان كل موضوع للدلالة فله
واضع ووضع وموضوع له فيقال الموضوع له مسمى وهو المدلول
عليه ويقال للواضع المسمى والوضع التسمية يقال فلان سمي
ولده اذا وضع له لفظا يدل عليه ويسمى وضعه تسمية وقد
يطلق لفظ التسمية على ذكر الاسم الموضوع كالذي ينادى
شخصا يقول يا زيد ونجري الاسم والتسمية والمسمى والمسمى
مجرى الحركة والتخريك والمحرك والمحرك اذا تقرر هذا فالتحقيق
عندنا في هذه المسئلة ان يقال في قولك مثلا زيد خمسة اشياء
وحدها جعلك هذا اللفظ دليلا عليه وهي تسمية وهو فعل
الفاعل وهو حادث من المخلوقات وامان الله فعند اهل
السنه انه قديم بنا على ان الكلام قديم والله سمي نفسه باسماء
بكلامه القديم النفساني والمعتزلة يخالفون في ذلك لانكارهم
الكلام النفساني الثاني اطلاق هذا اللفظ عليه وهو استعمال الاسم
في المسمى وان تقول انه تسمية والكلام فيه كالاول والثالث
هذا القول وهو الزاي واليبا والبال مثلا ولنا واعاقلنا القول
ولم نقل اللفظ ليسهل النفس في الاسم ومسماه وقد يكون شخصا
كافي زيد وقد يكون معنى لعلم وجمال والرابع الاسم المركب من
هزة الوصل والسين واليم ومدلوله ما ذكرناه في الشيء الثالث
وهو قول مخصوص وهذه الاربعة لم نقل احدا انها المسمى بل
الاولان تسمية والثالث اسم والرابع اسم الاسم والخامس
مدلول الاسم الذي ذكرناه في الشيء الثالث وهو زيد مثلا
فمدلوله هو المسمى بلا خلاف وهل هو الاسم هذا هو محل الخلا
قال جمهور الغريقين هم الاسم وهو المسمى واحد واللفظ

فتسمية

فتسمية وقيل غيره والاسم اللفظ فقط وفي المثال المذكور لا يتضح
لك المراد فان المسمى اعني مدلول زيد هو الذات ولكن في بعض
الواضع يكون معنى الاسم غير الذات كقولنا زيد الفاضل فان الفاضل
معناه ذات متصفة بفضله ومسماه ذات زيد فمن قال الاسم هو
المسمى قال الاسم المعنى المستفاد من لفظة الفاضل والمسمى الذات
التي اطلق عليها وهما شئ واحد لان معنى الاسم هو الذي سمي به كعني
زيد مثلا ومن قال الاسم غير المسمى ما اخذ ان احدهما ان تقول
معنى لفظة الفاضل والذات الصادقة هي عليها متغيران ومسلم
ان الاسم هو المعنى وهذا هو المشهور في البحث عند ارباب هذا
القول والثاني ان تقول الاسم هو اللفظ وهذا ما اخذ ضعيف
لا يقوله من يفهم سر المسئلة ويظهر اثر البحث في اسم الله تعالى
فالمشهور من مذهبنا ان الاسماء على ثلاثة اقسام قسم يقال
انه هو وهو كادلت التسمية على وجوده كقولنا الله والموجود
هو الذات كما قلنا في مدلول زيد فمن اتخذ الاسم والمسمى ليس
ثم معنى زائد على الذات وقسم يقال انه غيره كما في الخالق والرزق
فانه يقتضي صفة الخلق والرزق وهما حادثان فيهما غير الذات وقسم
لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والعاذر فانها لا انفكاك لهما عن
الذات فلاهما عين الذات وهذا واضح ولا غيرهما لعدم الانفكاك
وقد تقرر في اصول الديانات ان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر ومما تنقح به ذيل هذه المسئلة ان الرجل لو قال
لزوجته اسمك طالق لم يقع عليه طلاق قال صاحب التتمة
ابوسعبد المتولي الا ان يريد بالاسم ذاتها ووجودها واما مسئلة
الاستثنائي الايمان ففيها مذهب اهل احدى اقسام الجواز وهو

له ان حنيفة وجماعة والثاني الجواز وهو داي الاكثر والثالث
الوجوب والكل مطبقون على ان ذلك ليس على معنى الشك
والتردد في الماضي ولا فيما هو واقع الان ولا في المستقبل بالنسبة
الى العقدة والتصميم وقولكم هل الافضل الاستئناس جوابه
يعرف اذا تحقق ما تغنيه القوم بالاستئناس ولهم خمس تاويلات
احدها رعاية الادب ونحوه القول بانه للفتن بذكر الله
في جميع الامور قالوا وفي قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام
ان شاء الله اشعار بتاديبنا على الادب وان كان الحكم
مقطوعا به وعن علقمة في المسحاة لا ياتيها زوجها
ولا يصوم ان شاء الله فقيل انك اذا قلت ان شاء الله
شككت قال اذا قلت ان شاء الله فليس فيه شك وكان
ابن عون قل ما يتكلم الاستئناس في كلامه فقيل تشك فيما
تستئني فقال ما استئني فيه فهو اليقين وما شككت فيه
لا اتكلم به وتاويلها ان المقصود هضم النفس من بترك التزكية
فان من قال انا مومن فقد ترك نفسه وتاويلها ان المشية
راجعة الى ما يقع من الاعمال الى كمال الايمان ولا بعها ان المشية
راجعة الى ما يقع من الاعمال وخامسها ان المشية معلقة
بما في علم الله من الخاتمة فان العبد لا يدري ما اراد الله به
فالمعنى ان شاء الله الموافاة ولا يخفى عليك ان التاويلين فيهما
يجوز في لفظ الاستئناس دون لفظ مومن والثالث والرابع
فيهما يجوز في لفظ المومن دون الاستئناس لان كمال الايمان قد
زايد عليه وكذلك الاعمال لان الايمان عندنا التصديق ولما
الخامس فنقول ان قلنا السعادة والشقاوة لا يتبدلان

فلا يجوز

فلا يجوز فيه لانه لا يدري اسعيد هو ام لا لان ذلك انما يتحقق
في الخاتمة وان قلنا يتبدلان ففي كونه مجازا نظر واحتمال
اذا عرفت هذا فاقول يظهر ان يقال ان الاستئناس على التاويل
الاول والثاني مستحب وعلى الثلاثة واجب ولا اعني بالوجوب
وجوب النطق به بل وجوب اعتقاد ذات الامر كذلك لانه
مشكوك في كمال الايمان وفي الاعمال والخاتمة ولما التلطف به
فلا يجب ولكن من لم يتلطف به يكون كمن حرم في موضع الاحتمال
ولاشك في انه متوسع واما ترجيح القول بان المشار اليه باننا
الهيكل المخصوص فلا ارتباط له بمسئلة بقا النفس بعد موت
البدن حتى تسال عن الجميع نعم لعلك تقول اخترتم الاسكال
عن الكلام في حقيقة الروح كما قدمتم حيث قلتم وحقيقة الروح
لم يتكلم عليها محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم فنمسل عنها
انتهى والروح هي المشار اليها باننا الهيكل المخصوص كنتم قائلين
بان الروح هو الهيكل المخصوص كما هو قول بعض المتكلمين
الذاهبين الى ان الروح جسم وكل هذا منكم كلام في حقيقة الروح
بعد اختيار الصمت فالجواب انا لانسلم ان الروح هي المشار
اليه باننا وتحقيق ذلك ان البحث واقع في مسيلتين مسئلة
الروح وحقيقتها اعرض هي ام جوهر وتقدر كونها عرضا
اعرض خاص غير معين كما تقول الكيا الهراسي ام المزاج الخاص
بأبدان نوع الانسان كما تقول قلما الفلاسفة ام بعض القوى
الفعالة في الاجسام ام صفة الحياة ام الهيكل المخصوص وتقدر
انها جوهر فكل هي هذه الجنة الى غير ذلك من الخلاف في حقيقتها
ومسئلة المشار اليه باننا هل هو هذه الجنة او الروح فمن قال الروح



الحجة فلا اشكال عنده واما من لم يقل بانها الجنة وهو الذي
تقطع به فانه يقول لا يلزم من كون الروح غير الجنة ان لا يكون
المشار اليه بان الجنة بل المشار اليه بان الجنة اذا كانت
النفس قايمة بها فاما مسيلتان لا تعلق لحد بينهما بالاحرى
فلا اشارة لغير الجنة لان الاشارة تستدعي مشارا اليه
مميزا في نفسه وما هو الا الجنة نعم يشترط ان تكون النفس
قايمة بها يخرج جنة الميت هذا تحقيق لا يجده في كلام غيرنا
واما العزم فانه مواخذ به عند المحققين وذهب
بعضهم الى انه مرفوع كالحكم والصحيح الاول لقوله صلى الله
عليه وسلم اذ التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول
في النار قال يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول
قال انه كان حربيا على قتل صاحبه فعاد بالحرص والاجماع
على المواخذة باعمال القلوب كالجسد وهذا بخلاف الحكم
فان الحديث يشهد بانه من هم بالسبية لم تكتب عليه هذا
الفارق بينهما حكما واما الفرق بين حقيقتها فنقول الواقع
في النفس من متعلقات للمعاشي خمس مراتب الاولى اول مراتب
ها جس وهو ما يلقي فيها ولا مواخذة به بالاجماع لانه ليس من
فعل العبد وانما هو وارد لا يستطيع دفعه والثانية جريانه
فيها وهو الخاطر والثالثة حديث نفسه وهو ما يقع من
التزدد هل يفعل او لا وهذا مرفوعان بقوله صلى الله عليه وسلم
ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسهما لم تتكلم او تعمل به
فاذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق اولي قال
المحققون وهذه المراتب الثلاث ايضا لو كانت في الحسنات

لم يكتب

لم يكتب له بها اجراما الاول فظاهرا والثاني والثالث
فلعدم القصد والرابعة الحكم وهو ترجيح قصد الفعل يقال
هت بالامر اي قصدت بهمتي وهو مرفوع للحديث الذي
اوردناه والخامسة الغرم وهو قوة ذلك القصد والجزم به
بان الغرم لغة لحد وعقد القلب وهذا قينة بهما عليها
في جمع الجوامع وهي ان عدم المواخذة بالهم وحديث النفس ليس
مطلقا بل بشرط عدم التكلم والعمل حتى اذا حمل يواخذ بشيئين
هم وعمله ولا يكون هم مغفورا وحديث نفسه الا اذا لم
يعقبه العمل هذا هو ظاهرا الحديث ونحو جريانه عليه في جمع
الجوامع حيث قلنا وحديث النفس ما لم تتكلم او تعمل والهم
مغفورا ان انتهى الى والهم ما لم تتكلم او تعمل ايضا ولم يجمع الى
تقييده لفظا لانسحاب القيد عليه ولانا اذا قيدنا حديث
النفس وهو دون الهم مقيد بطريق اولي وهل يواخذ بهما اذا
عمل عمل غير المعصية التي هم او حدثت نفسه بها اما اذا كان
ذلك العمل اجنبيا لا ارتباط له بها بالكلية مكن هم بالربا ثم
اكل فلا ريب في عدم المواخذة وان كان من مقدمات المعصية
مكن هم بالربا بامارة مقابلة فمضى اليها ثم رجع من الطريق فهذا
موضع السؤال قال الشيخ الامام في شرح المنهاج في كتاب احكام الموا
الله ظهرت له المواخذة من اطلاق النبي صلى الله عليه وسلم العمل
وكونه لم يقل او يعمل قال فينوخد منه تحريم المشي الى معصية
وان كان المشي في نفسه مباحا لكن لانضمام قصد الحرام اليه فكل
واحد من المشي والقصد لا يجرم عندنا تفراده اما اذا اجتمعا فان
مع الهم لا ما هو من اسباب المهموم به فاقضى اطلاق او يعمل

المواخذه به كذا ذكره في شرح المنهاج ثم قال فاشدد بمذهبه
الفايدة يدين واتخذها أصلا يعود نفعه عليك وذكر
في كتاب الجلبليات أن قوله صلى الله عليه وسلم أو يعمل ليس
مفهوم حتى يقال إنها إذا تكلمت أو عملت يكتب عليها
حديث النفس لئلا إذا كان الله لا يكتب حديث النفس في
انتهى هذا خلاف ظاهر الحديث وخلاف ما ذكرناه في جمع
الجوامع ويلزم منه أن لا يواخذ عند انضمام عمل من مقدمات
المهموم به بطريق أولى لأننا إذا لم نواخذه بحديث النفس
وأن انضم إليه عمل المهموم به فإن لا نواخذه وما انضم إليه إلا
مقدمة من مقدماته أولى وأحرى وقد يقول الشيخ الإمام
أنا لا أواخذ بحديث النفس أسا وأما وأخذه بالعمل سوا
كان عملا لمقدمة من مقدمات المهموم به أو المهموم به نفسه
ولكننا نقول له تلك المقدمة لم تكن محصية لولا حديث النفس
كما ذكرت فلا تقطع النظر عنها فالأصح عندى المواخذه بحديث
النفس عند انضمام العمل بالمهموم به نفسه وقول الشيخ الإمام
إذا كان الله لا يكتب حديث النفس أولى ممنوع فلسنا نسلم
إليه أن الله لا يكتب له مطلقا وأما لا يكتب عند عدم انضمام
العمل إليه وأما ذكره في شرح المنهاج من المواخذه بالمقدمة إلا
انضمت إلى حديث النفس لاطلاق قوله عليه الصلاة والسلام
أو يعمل فحسن لو لم يقيد في حديث آخر لكن جافى رواية أخرى
في الصحيحين أو يعمل به ويظهر عندى أن يقال إن رجع عن عمل
السيرة بعد فعل مقدمة بالله تعالى لم يواخذ بما فعله لما في
صحيح مسلم قالت الملائكة رب ذاك عبدك يريد أن يعمل

سيرة



سيرة وهو بصريحه فقال أرفبوه فإن عملها فاكثروها له بمثلها
وان تركها فاكثروها حسنة أمان تركها من من حرأي أي من
اجل وفي لفظ رواية أبي حاتم وان تركها من اجل فاكثروها له
حسنة دل الحديثان والثاني منها صرح على أن التركيبه
يوجب كتب المعصية المفهوم بفعله بحسنة فما ظنكم
بمقدمتها وقد يقول الشيخ الإمام المقدمة قد علمت ولا
كذلك نفس المعصية المقصودة وجوابه أن المقدمة لم
تعمل لنفسها بل للوسيلة وهي بنفسها محرام وان كان رجوعه
عن فعل السيرة بعد فعل مقدمتها لا الله بل لعائق أو نحوه
وكثيرا ما يتحقق ذلك بسبب المقدمة عليه كما يقول الشيخ
الإمام والله أعلم وهو المسئول أن يوفقنا لما يحب ويرضى
هذه اجوبة هذه الاسئلة وانت ترى أكثرها لا اختصص
لها بكتابنا مع الجوامع بل هي اسئلة تتعلق بالغير من حيث
هو ونحن اجبتنا عنها وكنا قد بينا على دفع ما يتعلق منها
بخصوص الكتاب بذلك حثا للفايدة من حيث هو وكذلك
الاسئلة التي سنذكرها أكثرها من هذا الطراز وقد كتبت
الجواب عن هذه الاسئلة في ليلة ويوم الثلاثاءاتاسع عشر
جمادى الاولى سنة اثنين وستين وسبحانية حامدا لله
ومصليا على نبيه سيدنا محمد بنى الرحمة صلى الله عليه وعلى
آله وصحبه وسائر النبيين وآل كل اجمعين وهذه هي
اسئلة أخرى على جمع الجوامع بعث بها إلى الشيخ الإمام العلامة
السيد الشريف جمال الدين عبد الله الخراساني نفع الله
بمحبتهم ورد علينا من مدينة حلب وارسلت له جوابها

ثم ارسل الى جواب الجواب معترفا بصحة بعضه منازعا في
بعضه وان حكيت المراملات الثلاث بلفظها طال
ولكني اختصر مستوعبا في اسيلته قال على قولنا الحكم
خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف
ثم هذا الحد ولكنه محتاج الى زيادة به فنقول من حيث
انه مكلف به لان الخطاب من الشارع لا يكون الامع المكلف
لامع الصبي والمجنون قلت لو قلنا به لا اقتضى ان المكلف
لا يخاطب الا بما هو مكلف به وليس كذلك الا ترى ان
النبى صلى الله عليه وسلم يخاطب بما كلفت به امته بمعنى
تبليغهم وكذلك اوليا الامور بمعنى تادية الاحكام ولا
جمع المكلفين بفرض الكفاية وان كان المكلف به بعضهم
لا الكل على المختار وقولكم ان الخطاب من الشارع لا يكون
الامع المكلف ممنوع وسند المنع خطاب به الجماعة غير المكلفين
كما قال صلى الله عليه وسلم لعمر بن ابي سلمة كل مما يليك
وقال صلى الله عليه وسلم يا ابا عمير ما فعل التعير وكان يكثر
مخاطبة الحسن والحسين رضي الله عنهما وهما اذ ذاك غير
مكلفين فليس من شرط الخطاب ان يكون مع بالغ ولا
مكلف بل ولا عاقل ولا حيوان لانه يخاطب الجمادات وانما
ذلك شرط الحكم دون الخطاب والحكم خطاب خاص فاعتز
بصحة هذا الجواب ومنها قال على تعريفنا المانع اساء
خصصنا مانع الحكم بالتعريف ولم نذكر مانع السب
فقلت لان كلامنا هنا في الحكم ومتعلقاته وليس بالاسباب
عندنا من الاحكام في شئ خلافا لابن الحاجب وقد تضمن كتاب

القياس تعريف مانع السبب حيث قلنا فيه عند ذكر العلة
مانعه ومن شروط الاحاق بها اشتغالها على حكمة تبعث
على الامتنان ويصلح شاهدا لاناطة الحكم ومن ثم كان مانعها
وصفا وجوديا يحل بحكمة با واطال واطلت اعترافا وجوبا
ثم قال في جواب الجواب انه وان لم يكن من الاحكام فهو من
متعلقات الاحكام وجواب هذا ان المعنى بمعنى متعلقات
الحكم حاكم ومحكوم به وعليه وشروط كل واحد منها وليست
الاسباب من ذلك ومنها قال على قولنا والاعادة فعلة
في وقت الادا قيل بخلاف قيل العذر في الصلاة المكررة معادة
لوحذف لفظ قيل الاولى لكان اولى وكذا لو زاد وقال المكررة
بالجماعة مثلا لان تلك الصلاة تسمى معادة على القول الثاني
لا الاول لان طلب فضيلة الجماعة عذر بخلاف ما ذكره اذ اكرر
الصلاة من غير عذر فانها لا تسمى معادة فقلت هذا عجيب
فانا لو حذفنا قيل الاولى لكنا مصرحين باختيار هذا القول ونحن
لم نفصح باختيار واحد من القولين والقدر المشترك بين القولين
الفعل في وقت الادا والاب من خصوصية قيل هي الفعل بخلاف
واقع في الاولى وقيل لا من الخلل وهو مطلق العذر فعلى هذا
الصلاة المكررة في مصطلح الفقهاء ما لم تسبق بذات خلل وقولكم
لو زاد وقال المكررة بالجماعة كان اولى لاختلاف المراد المكررة
لعذر لا مطلق المكررة لانا قد قلنا ان احدا لم يقل ان الاعادة
مطلق فعلة في وقت الادا بل فعلة فيه اما لخلل او اما لعذر وعلى
انا لا نسلم ان من اعاد الصلاة لا يعذر لا يسمى معيدا ولا تسمى
اعادة فلم قلتم فقال في جواب الجواب لا يجوز ان تسمى المكررة

لا لعدم عادة قلت وهذه دعوى بلاد ليل ومنها على قولنا
 والادراك بلا حكم تصور الخ جعل الشك والوهم من اقسام التصديق
 مع انها لا اعتقاد ولا حكم فيها ولذلك قال ابن سينا اذا قلت
 البياض لون وشككت فيه كان من قبيل التصور ومعنى التصور
 انك تصورت البياض واللون وصورة التاليف بينهما قلت
 قول ابن سينا مما لا نوافقه عليه فان قولك البياض لونه
 مبتدأ وخبر ومحمول وموصوع ومعناه الحكم على البياض
 باللونية ولذلك يقبل التصديق والتكذيب نعم هنا
 بحث وهو ان الثاني لا يحكم ولا يلزم ان يكون مرجحاً لاحد
 الطرفين من غير مرجح ومعتقد المرجوحية لا يحكم برجحها
 ولا يلزم الحكم بالمرجوح مع اعتقاد الرابع وهو خلاف العقول
 والمشروع ولا يلزم من عدم الحكم في هذين القسمين لمزك
 او اعتقاد المرجوحية عدم الحكم ان ظن المرجوح او المساوي
 راجحاً فيكم به ونحن كلامنا فيمن ظن المرجوح او المساوي راجحاً
 فحكم به فذلك هو الوهم والشك فقال في جواب الجواب اذا كان
 الكلام في ذلك فينبغي ان يقتصر على قوله وغير الجازم ظن ولا
 ينبغي ضعف هذا فان غير الجازم اذا كان معه حكم فضعفه ظن
 والظن قد يوافق الراجحية في نفس الامر وقد يخالفها وقد
 يستوي الامر ان فلا بد من ذكر الاقسام لاستيعاب القصة
 العقلية على ان هذا كله بتقدير ان نسلم للسائل ان الصحيح في
 قولنا وجاهز ما عايد على التصديق وقد يقال هو عايد على
 الادراك ومن الادراك تصديق وغيره لكن في هذا البحث
 وهو ان المدرك قد لا يكون عنده شيء من الاقسام اعني الظن
 والشك

والشك والوهم فليست في ذلك ومنها على قولنا دلالة اللفظ
 على معناه الخ قال ينبغي ان يقول يدل على في كما صنع ابن الحاجب
 فقلت هذا عجيب فان دل لا يتعدى الابعلى وفي معناها
 الظرفية فاذا قلت دل هذا في هذا فالمعنى بهذا الثاني انه
 ظرف لدالية هذا الاول اما ما دل على هذا الاول في تعرض في اللفظ
 اليه ولذلك يصح قوله دل هذا في هذا على هذا كما تقول دل الخاتم
 في الاصبع على التزوين والمجوح عن في الدلالات الثلاث المدلول
 عليه لا فيه وينبغي حمل في الواقعة في كلام ابن الحاجب على معنى على
 ليرد الى ما ذكرناه وذلك على حد قوله تعالى في جذوع النخل
 وقول الشاعر بطل كان شأنه في سرجه فلم يات في جواب الجواب
 بما يدفع هذا ومنها في على تعريفنا علم الجنس واسمه الفرق
 بينهما ان علم الجنس موصوع للحقيقة الذهنية المعينة
 المتشخصة في الذهن المتميزة عن ساير الحقائق واسم الجنس
 موصوع لغير خارجي على البدل ثم قال ويلزم من تعريفه علم
 الجنس ان يكون هو اسم الجنس واعتز من يقولنا ان اللفظ موصوع
 للمعنى الخارجي لا الذهني فكيف تقول اسم الجنس موصوع
 للماهية من حيث هي فقلت اما ادعاه انه يلزم من لفظ
 جمع الجوامع ان يكون اسم الجنس علم للجنس فلا يتضح واما
 اعتزاضه على تعريفنا اسم الجنس بدعوانا ان اللفظ
 الموصوع للخارجي لا الذهني خلافاً للامام فحسن وسنذكر
 في هذا الكتاب ما يعرف بجوابه في اجوبة الاسئلة التي
 سألها ان شاء الله تعالى شقيب فراخ هذه الاسئلة
 ومنها على قولنا الاستقاق رد لفظ الى اخره لو مجاز المنا

بينها في المعنى والمروف الاصلية قال الاشتقاق اصغر نحو بصير
وبصير وصغر نحو جيد وحدث والبر نحو بلم ولب ويعتبر
في الاول موافقة المعنى والمروف الاصلية مع الترتيب وفي
الاخيرين المناسبة فقط فان اراد تعريف الاصغر فليزد
قيد الترتيب فقلت المراد الاصغر ولا حاجة الى قيد الترتيب
فانه ان لم يكن على ترتيبه لم يناسبه فقال المناسبة اعم من
ذلك فقلت لا نسلم واما قولنا ولو مجازا فاشارة الى ان
الاشتقاق قد يكون من حقيقة وقد يكون من مجاز خلافا
لن منع الاشتقاق من المجازات وقال انما يكون الاشتقاق
من الحقايق وهو القاضي ابو بكر والكشاف والغزالي والكشاف
ومذهبهم في ذلك ساقط وانما لم نخرج باسمائهم لانا لسنا
على ثقة من تصميمهم على هذه المقالة بل يجوز لكلامهم محامل
وان ناب عنها الفاظهم ويرى ذلك خيرا من ارتكابهم هذا
الشذوذ ونحن ابدان نسير بلفظه ولو الى خلاف فان قوة
او تحقق مرجحنا به والاكتفاء بهذه اللفظة فاعرف ذلك
ومنه على تعريفنا الحقيقة قال ينبغي زيادة في اصطلاح
التعاطي فقلت قيدا لا ابتدا مغني عنه لانا المراد به ابتدا
بالنسبة الى كل لغة من اللغوية والشرعية والعرفية فقال
قل يا نسبة الى كل لغة وجوابه ان لفظ ابتدا مغني لان
الحد لطلق الحقيقة فيعتبره اهل كل لغة بلغتهم ومنها
اسيلة صفى الجواب عنها لانها بعض الاسيلة التي تقدمت
فلم اذكرها وهذه سولات وقعت في الدرس مفرقة
فانا اذكرها على ترتيب وقوعها وورودها على الاعلى ترتيب

الكتاب

الكتاب فاذا انضمت الى ما تقدم من الاسيلة والاجوبة
هي واجوبتها كان المجموع كتابا مستقلا مستغنى عن الموانع
عن جمع الجوامع ينتفع به حافظا لجمع الجوامع فان ذلك كالشرح
لمشكل الكتاب وقال الشيخ الامام للمعنى من حيث هو انتهى مع
قولك بعد ذلك والعلم ما وضع لمعين لا يتناول غيرهما
كان التعيين خارجا فعلم الشخص ولا فعل الجنس وان وضع
للماهية من حيث هي فاسم الجنس انتهى فقلت هذا سوال مشكل
وليس مختصا بل هو على كلام الاصوليين من حيث هو وانا
اشرح للكاتبين على الاختصار ثم اوجه السؤال ثم انكلم عليه
فاقول اما المسيلة الاولى فهي مسيلة لقوية اصولية وهي
النظر في موضوع الفاظ هل هو ما في الذهن او ما في الخارج ذهب
الامام فخر الدين الى الاول واستدل عليه بما رددناه في شرح المنهاج
للبيضاوي وذهب الشيخ ابو اسحاق الشيرازي رحمه الله تعالى
الى الثاني وهو ما اختاره في جمع الجوامع وذهب الشيخ الامام
الوالد رحمه الله الى ان الفاظ موضوعات للحقايق من حيث هي
هي اعم من ان تكون في الذهن او الخارج وصنف في المسيلة تصنيفا
لطيفا اودعه تحقيقات جرت علة باستخراجها من ابحاثها
وتدقيقات شانه استقر لها من او كازها وقال بعد الرد
على الامام ما نصه وينبغي ان يقال الفاظ موضوعات
لحقايق من حيث هي وهي من حيث هي اعم من ان تكون في
الذهن او الخارج واصل ذلك هو رأي الامام قال واعلم ان
هنا مراتب لهذا ما الحقيقة من حيث هي اعني نفس
المعنى والثانية ذلك المعنى بقيد كونه في الخارج والثالثة

ذلك يعيد كونه في الذهن فالمعنى الاول يصح الوضع له بحصوله
في الذهن وفي الخارج وهو معنى كلي صادق على جميع الافراد الذهنية
والخارجية وهذا هو المختار والمعنى الثاني يصح الوضع له
ايضا محمولا على ان الواضع وضع لذلك الفرد الخارجى ولكل ما
اشبهه او وضع للقدر المشترك بين الافراد الخارجية بقيد
كونها في الخارج وكلام الشيخ اني اسحق محتمل لهذا ولهذا وكلام
الحجة في التمسك بشهد الاول والمعنى الثالث يصح الوضع له
ايضا محمولا على الاحتمالين اللذين ذكرناهما في المعنى الثاني
لان الصورة الذهنية كالصورة الخارجية قد يوجد مع كل ما اشبهها
من الصور الذهنية وقد سرع من بينها قدر مشترك بين افراد
الصور الذهنية الحاصلة في اشخاص متعددين او في شخص
واحد في اوقات اما الصورة الواحدة في الشخص الواحد في الوقت
فتى جزئية فلو وضع لها اسم بخصوصها كان علما ولم يكن من
اسماء الاجناس وكذلك الصورة الخارجية الواحدة لو وضع لها
اسم كان علما كزيد وبكر وكلامنا انما هو في اسما الاجناس انتهى
ثم نتكلم على الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ثم ذكر ان بحسبه
عنه وقع استطراد وان مقصوده مسيلة ان اللفظ بارا ما
ذا وضع وانه محتمل للمعاني الثلاثة المذكورة وان اختياره المعنى
الاول منها اما ان يكون قولا مستقلا اخترعه واضع ان ارد
اليه كلام الامام ثم شرع في تقرير اختياره بما لا ينظر
بذكره واستغن عن المسئلة الثانية بعبءه واما الثانية
فقولنا والعلم ما وضع لمعنى لا يتناول غيره تعريف لاعلم من
علم الشخص الذي لم يقل احدا بانه غير موضوع بل هو موضوع لاسما

الخارجي

الخارجي قطعنا واجمعنا وعلم الجنس وقولنا فان كان التعيين
خارجيا فعلم الشخص ظاهر وقولنا والا فعلم الجنس معني والا
يكن التعيين خارجيا فنوع علم الجنس وعلم الخارجى المستعين
هو الذهني فالمعنيان فسمان ذهني وخارجي والقدر المشترك
بينهما الماهية من حيث هي وهي اسم الجنس واليه الاشارة بقولنا
وان وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس فعلم من هذا ان
موضوع اسم الجنس الماهية من حيث هي اعم من كونها في الذهن
او الخارج وعلم الجنس الموضوع لها من حيث هي في الذهن ولا
اقول بقيد كونها في الذهن لاني لو قلت ذلك للزم ان يكون
استعمال علم الجنس كاسامة في شخص من شخصاته مجازا وانا
لا اقول ذلك وانما اقول ان الواضع في علم الجنس لاحظ صورة
ذهنية تستوي الاشخاص كلها بالنسبة اليها وفي اسم الجنس
لاحظ من ذلك وهذا فرق لطيف بين اسم وعلم الجنس وهو
في الحقيقة متفرع من كلام الشيخ الامام المحكي انما قد اكدنا
البحث عن الفرق بينهما وظاهر كلام سيبويه انه لا فرق في الحقيقة
وانما اجمعت العرب اجرت على اسامة ونحو حكم الاعلام قال سيبويه
هذا باب من المعرفة يكون الاسم الخاص فيه سايقا في اميته
ليس واحد منها اولى به من الآخر ولا يتوهم به واحد دون آخر
له اسم غيره نحو قولك الاسد ابو الحارث واسامة وللثعلب
نعاله وابو الحصين وذكر من هذا النوع اسما و فرق بين اسامة
وزيد بان زيدا قد عرفه المخاطب بحليته او بامر قد بلغه
واذا قال اسامة فاعلم ان زيدا هذا الاسد ولا يريد ان يشير
الى شيء قد عرفه بعينه قبل ذلك كعرفته زيدا ولكنه اراد هذا

الاسم وقال شيخنا ابو حيان رام بعض من يعيل الى المعقول
 ويريد ان يجري القواعد على الاصول ان يوجد لاسامة
 ونحوه وجهها يدخل في المعارف فقال يقال ان اسدا
 وضع ليدل على شخص معين وذلك الشخص المعين لا يمتنع
 ان يوجد منه امثال فوضع على شيئا في جعلتها ووضع
 اسامة لبا لنظر الى شخص بل وضع على معنى الاسدية
 المعقولة التي لا يمكن ان توجد خارج الذهن بل هي موجودة
 في النفس ولا يمكن ان يوجد منها اثنان اصلا في الذهن
 ثم صار اسامة يقع على الاشخاص لوجود ما هو ذلك المعنى
 المفرد كل في الاشخاص وهذا الذي رام صولا بعيد عما
 تقصده العرب وسيبويه والمستقر فون هذا الفن الغري
 اعرف باعراض العرب ومناحيها في كلامها وقد ذكر وان هذه
 الاسماء سايفة سياغ التكرات وانها عوملت معاملة المعارف
 لفظا فاطلق عليها معارف لذلك انتهى فاما هذه التفرقة
 التي حكاه عن بعض ارباب المعقول فاما لا توافق عليها لان
 قصتها ان يكون الوضع للصورة الذهنية فيكون استعمالها
 في الخارجية مجازا و فرق بين القا الوضع على ما في الذهن
 بعيد كونه في الذهن والقايد على ما في الذهن لا بعيد كونه في
 الذهن فافهم ما يلقي اليك واماد عواء عدم التفرقة فستعلم
 عليه وقال الوالد رحمه الله في شرح المنهاج الذي تختاره في
 التفرقة ان علم الجنس هو الذي يقصده به تمييز الجنس عن غيره
 من غير نظر الى افراده واسم الجنس الذي يقصده به مسمى الجنس
 باقتبا وقوعه على افراد حتى اذا ادخلت عليه الالف واللام

الجنسية

الجنسية الدالة على الحقيقة ساوى علم الجنس قال الشيخ
 الامام وليستنج من هذا الفرق ان علم الجنس لا يتنى ولا
 يجمع لانه انما يتنى ويجمع الافراد وقال في المصنف الذي القه
 في مسيلة ان الالفاظ هل هي موصوغة باز المعاني الذهنية
 او الخارجية تكلم الاصوليون والحماة والتفرقة ومن احسن
 ما ذكر ان علم الجنس هو الموصوغة للماهية بقيد الشخص الذهني
 واسم الجنس الموصوغة لها بدون ذلك القيد وكان الحرسا هي
 يتنج بهذا الفرق لكن ينبغي ان يشترط فيه ان يكون الوضع لصورة
 ذهنية واحدة لان العلم انما يكون كذلك وحيد لا يصدق
 على غيرهما من الصور وهذا يقصد الفرق المذكور لان اسامة
 ونحوه من اعلام الاجناس لا يختص بواحد بل صادق على كل
 ما صدق عليه الاسد فان اخذ في وضعه للصورة الذهنية
 ما يشبهها من الصور الذهنية او المنتزعة من بينها ساوى
 الوضع للصور الخارجية في التعيينين المذكورين فكيف يجعل
 احدهما علما والاخر تركة فالحق ان العلم انما يكون موصوغة الشخص
 ولعله لا تعد فيه وانما العرب اجرت على اسامة ونحوه حكم
 الاعلام ولعلم شيهو الصور الذهنية وان اختلفت بالصورة
 الواحدة فيعود الى الفرق المذكور ويتم ما كان الحسد وساهي
 يتنج به ويسلم عن الفساد لكن لا بد من التنبيه لما ذكرناه انتهى
 وفيه تاييد لما ادعاه الشيخ ابو حيان اذا عرفت هذا كله
 عدنا بك الى تقدير السؤال فنقول اذا كان اللفظ موصوغة
 باز المعنى الخارجي فكيف يكون اسم الجنس موصوغة الحقيقة
 من حيث هو ومن حيث هي خارجية وعلم الجنس للمعنى

الذهني فمندان ومنعك ليس الخارج ولم يبق غير علم الشخص
ولا كلام فيه والحواس ان الكلام ليس في علم الجنس كما افصح به
الشيخ الامام فيما قدمناه من كلامه وانما الكلام في اسم
الجنس الذي ادعيناه اولا انه موضوع للمعنى الخارجى بمعنى
ان الواضع وضع اللفظ للصورة الخارجية مما تتصوره ذهنه
لا المحاضر في الذهن والامام يدعى انه للمحاضر في الذهن ويلزم
ان يكون فيما تشخص في الخارج مجازا فان قلت ويلزمكم ايضا
لانكم زعمتم ان اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي فيكون
موضوعا بآراء الامم فاذا استعمل في الاخص كان مجازا قلت
هذا ينبغي على ان استعمال المتواطى في احد افراده هل يكون
مجازا او المختارا انه حقيقة فتحرر ان اسم الجنس موضوع للماهية
من حيث هي وهو ما قلناه آخره والمعنى الخارجى وهو ما
قلناه اولا ولا تنافي بينهما لما ذكرناه هنا فان لم يجعل الخارج
قيدا وانما جعلناه ملحوظا للوامع فمننا احتمالات اولى
للمصورة الذهنية بقيد انهاء هيئة وهو ظاهر راي الامام
للمخارجية بقيد انهاء خارجية وهو راي الشيخ ابى اسحاق لاعلم
من الذهني والخارج وهو راي الشيخ الامام وحلول رد راي
الامام اليه المقدور المشترك ملحوظا فيه الصورة الخارجية
وهو راي رافى ويمكن رد مذهب الشيخ ابى اسحاق اليه ولاجل
امكان رده اليه لم اعز الشيخ ابى اسحاق في جمع الجوامع شيئا
لانه مذهبهم محقق والاوجه علم على المختار والافق وضع
للمخارجية بخصوصها كان علما كزيد لا اسم لان الوضع اسم جنس
وكذا استعماله في تلك الصورة في تلك الصورة التي

لاقاها

لاقاها الوضع مجازا وتتم احتمال خامس وهو ان يكون موضوعا
للمقدور المشترك ملحوظا فيه الصورة الذهنية عكس
المختار عندى ولم يقل به احد في اسم الجنس وانما قيل به
في علم الجنس ولا كلام فيه ومنها قيل ما شرع قوله ومدلول
الخبر الحكم بالنسبة لا بثبوتها وفاقا للامام وخلافه للقرافى والا
لم يكن شئ من الخبر كذا بافتقار هذه المسئلة الرابعة في المحصول
المشار اليها بقول الامام اذا قال القابل للعالم حادث فمطلوب
هذا الكلام حكمه بنبوت الحدوث للعالم لا نفس الحدوث
للعالم اذ لو كان مدلوله نفس نبوت الحدوث للعالم لكان
حيث ما وجد قولنا العالم محدث كان العالم محدثا لا محالة
فوجب ان لا يكون الكذب خبرا ولا باطلا ذلك علمنا ان مدلول
الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة انتهى واعترض
على قوله والام لم يكن الكذب خبرا بانه يؤم تحقق الكذب ولا
نصفه بالخبرية والواقع على هذا التقدير انتفاء الكذب وتوهم
قوم منهم صاحب التحصيل لاجل ذلك ان هذا انقلاب على
الامام وان صواب العبارة ان نقول والام لم يكن الخبر كذا وجرى
على ذلك في تحصيله ولذلك اتفق لصاحب الحاصل والمنهاج
مع الامام نظير ذلك في تعليل الاجزاء بسقوط القضاء والصواب
عبارة الامام والانقلاب على القوم لاعلمه اما تقرير عبارته
فلان مدلول النسبة لو كان بثبوتها كان الكذب غير خبر لكن
اللازم منتف ضرورة ان الكذب احد قسمي الكذب الذي هو صدق
وكذب فاللزوم مثله وبيان الملازمة ان بثبوت النسبة
وتوهمها في الخارج فلا يكون الاخبار عنه كذا وهذا واضح واما

تبيين فساد عبارة تم فلان معنى قولنا واللام يكن الخبر كذا
كون كل خبر كذا باول ليس كذلك اذ من الخبر صدق كما ان منه
كذا ما فوضع ان صواب العبارة ما ذكره الامام رحمه الله تعالى
واوضح منها في الدلالة على مقصوده عبارة جمع الجوامع حيث
يقول واللام يكن شئ من الخبر كذا بهذا شرح قولنا ومدلول
الخبر الخ وهذا من الماكن التي ذكرنا الدليل فيها في جمع الجوامع
والغرض بذكره وقوع الخطا القوم في تقريره كما عرفت واوردناه
على الوجه الذي اورد به الامام بعبارة اوضح من عبارته نزول
بها عنه الاشكال واعلم ان الامام في مسئلة اللفظ بازا ما اذا
وضع مستدلا على انه بازا الذهبية واما في المركبات فلا ذلك
اذ اقلت قام زيد فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد وانما يفيد
انك حكمت بقيام زيد واخبرت عنه ثم ان عرفنا ذلك الحكم
مقررا عن الخطا فحينئذ نستدل به على الوجود الخارج فلما
ان يكون اللفظ الادنى ما في الخارج فلا قال الشيخ الامام رحمه
الله تعالى وهذا منه يقتضي ان المركبات موضوعه لانه جعلها
قسما مما يتكلم فيه مما وضع اللفظ له الا ان يقال ان المفردة
وصنعت للتوصل الى المعاني المركبة فتقسيمه لذلك لا كونها
موضوعا لها وقوله انه يفيد انك حكمت بقيام زيد صحيح
سواء كان الموضوع له ما في الذهن او ما في الخارج لان زيد اعلم
شخص وهو موضوع لما في الخارج قطعا في بدا مرخا وحي قيامه
الخبر به صفة وصفته تابعة له فهي خارجية وحكمك بذلك
امر ذهني ومدلول اللفظ حكمك وهو يفيد حكمك مطابقة
ويفيد قيامه الخارج التزاما فان اراد تغريع ذلك على اللفظ

موضوع لما في الذهن فلا تغريع له عن ذلك بل هو مسئلة مستقلة
وهو بيان ان قولنا قام زيد اخبار عن حكم ذهني معلق بامر
خارجي ولا شك ان الخبر قد يكون غير امر خارجي وقد يكون غير
امر ذهني ولو لم يكن كذلك لم يكن صدقه بوجود قيام زيد
في الخارج وكذبه بعدمه وهو كذلك قطعا وفي قولنا العلم
حسن والجهل قبيح اخبار عن امر ذهني وقد اختلف الفقهاء في صيغ
العقود هل هي انشا او اخبار والذى نقول انها اخبار نقول هي
اخبار عن امر ذهني وهو البيع في النفس مثلا واما تعلق البيع
بالعين المبيعة المنقضية في الخارج فلا شك فيه سواء قلنا الوضع
لما في الذهن او لما في الخارج هذا لا شك فيه واللام يصح البيع وقد
نكت الامام في الدين في تعليقه في الخلاف في بيع الغائب
واستدل لمذهب الشافعي بان صحة البيع فرع حصول البيع
والبيع لم يحصل لان المعين الغائب حراما منع تصوره منه
حصول الشركة فيه والذي يصور من الصفات كلى لا يمنع تصوره
من الشركة فيه واورد على نفسه النكاح واجاب بانه رخصة
وهذا الكلام في الغائب ضعيف ومحل في الجمول المطلق مثل
بعث شيئا فاشئ كلى لم يجد البيع مورد اخر يتاثر به
والغائب معين في نفسه واستحضر العاقد من بعض
الوجوه بعينه لا استحضاره صفاته المتعلقة به الم يقل هو
ان كنه ذات الباري سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر والمعلوم
منها الصفات والاسماء والايان به صحيح ولا سيما العالم المصيب
فانه مومن قطعا لم يختلفوا فيه ولما اختلفوا في الخط من المجسمة
وخوم في تكفيرهم والمختار اتم لا يكفرون لما اسرنا اليه من الماخذ

وهو انهم قصدوا المعين الصحيح ومن يقول بتكفيرهم على
ضعف قوله فذلك لاجل الخطأ لا لما أخذ المذكور فانه لم
يقال به احد انتهى كلام الامام الوالد رحمه الله تعالى واما
استدلال الامام على ان مدلول الخبر للحكم بالنسبة لا بثبوتها
بانه لو لم يكن ذلك لم يكن شئ من الخبر يكذب فقد منع ابو العباس
القرافي انتفا اللازم وادعى ان العرب لم تضع الخبر الا للصدق
ذكر ذلك في اول الفرق وغيره من كتبه وهو ضعيف مصادم
لاتفاق اهل اللسان على ان الخبر لا عم من الصدق ودفع بعضهم
كونه مدلوله الحكم بانه لو كان كذلك لكان انشأ لا يقبل الصدق
والكذب وهو ايضا ضعيف لان مرادنا هنا بالحكم غير ما يعنيه
بالحكم الانشائي وهذا كما قلنا كره على من زعم بان يازيد معناه
انا دى زيدا بانه لو كان معناه لكان خبرا يقبل الصدق والكذب
فقلنا انا دى زيدا الذى هو بمعنى يازيد ليس خبرا فافهم
ذلك نعم رد الشيخ الامام على الامام هذا الدليل مع موافقته
اياه على الحكم فقال على قوله مدلول قولنا العالم حادث للحكم
لأنه بذلك لهذه الدعوى صحيحة والاستدلال فاسد
اما صحته فاولا مدلول العالم حادث للحكم بخبره وانه
الحكم اذا صدق من مبراع عن الخطا يلزم صحة الخبرية في الخارج
فيكون العالم حادثا واما فساد الاستدلال فلا لانا نقول
مدلوله نفس ثبوت الحدوث من مبراع من الخطا او غير مبراع
بل ولو قلنا انه مدلول اللفظ فمدلول اللفظ قد يتخلف
عنه فقوله يجب ان لا يكون الكذب خبرا عجيب حتى ظن بعضهم
انه تغريغ على قول من يقول ان الاسم المسمى وهذا البش لا طيل تحت

واما

و هو انهم قصدوا المعين الصحيح ومن يقول بتكفيرهم على ضعف قوله فذلك لاجل الخطأ لا لما أخذ المذكور فانه لم يقال به احد انتهى كلام الامام الوالد رحمه الله تعالى واما استدلال الامام على ان مدلول الخبر للحكم بالنسبة لا بثبوتها بانه لو لم يكن ذلك لم يكن شئ من الخبر يكذب فقد منع ابو العباس القرافي انتفا اللازم وادعى ان العرب لم تضع الخبر الا للصدق ذكر ذلك في اول الفرق وغيره من كتبه وهو ضعيف مصادم لاتفاق اهل اللسان على ان الخبر لا عم من الصدق ودفع بعضهم كونه مدلوله الحكم بانه لو كان كذلك لكان انشأ لا يقبل الصدق والكذب وهو ايضا ضعيف لان مرادنا هنا بالحكم غير ما يعنيه بالحكم الانشائي وهذا كما قلنا كره على من زعم بان يازيد معناه انا دى زيدا بانه لو كان معناه لكان خبرا يقبل الصدق والكذب فقلنا انا دى زيدا الذى هو بمعنى يازيد ليس خبرا فافهم ذلك نعم رد الشيخ الامام على الامام هذا الدليل مع موافقته اياه على الحكم فقال على قوله مدلول قولنا العالم حادث للحكم لأن به بذلك لهذه الدعوى صحيحة والاستدلال فاسد اما صحته فاولا مدلول العالم حادث للحكم بخبره وانه الحكم اذا صدق من مبراع عن الخطا يلزم صحة الخبرية في الخارج فيكون العالم حادثا واما فساد الاستدلال فلا لانا نقول مدلوله نفس ثبوت الحدوث من مبراع من الخطا او غير مبراع بل ولو قلنا انه مدلول اللفظ فمدلول اللفظ قد يتخلف عنه فقوله يجب ان لا يكون الكذب خبرا عجيب حتى ظن بعضهم انه تغريغ على قول من يقول ان الاسم المسمى وهذا البش لا طيل تحت

واما نحن نقول هذه قضية فيها حكم بثبوت الحدوث للعالم
وللحكم امر ذو هو فالأخبار عن ذلك الامر الذهني وهو الذى
قاله حيث قال يعيد انك حكمت بقيام زيد واخبر عن
يعني اخبر عن حكمك فالصبر في قوله عنه للحكم لا الغيا م
زيد انتهى كلام الوالد وهو في غاية التحقيق وقد قال الامام هنا
في باب الاخبار نفى ها هنا بالبحث عن ماهية الحكم فانه لا يجوز
ان يكون المراد به الاعتقاد لان المراد قد يخبر عما يعتقد البتة
ولان من لا يعتقد ان زيدا في الدار يمكنه والحالة هذه ان يقول
زيد في الدار ولا يجوز ان يكون المراد منه الارادة لان الاخبار
قد يكون من الواجب والممتنع مع ان الارادة يمتنع تعلقها به
فلم يبق الا ان يكون الحكم مغاير الجنس الاعتقادات والقصود
وذلك هو كلام النفس الذي لا يقول به احد من اصحابنا انتهى
وتكلم عليه الوالد رحمه الله تعالى فقال وقوله ان الحكم لا يجوز
ان يكون المراد منه الاعتقاد مخالف لقوله في اول الكتاب حكم
الذهن بامر على امر الى آخر تقسيمه الى العلم والظن والشك
وغیرها وقوله وقد يخبر عما لا يعتقده اما باللسان فصريح واما
بالقلب ففيه نظر وقوله ولا من لا يعتقده هو الاول فليس
دليلا ولعل اصلاح كلامه ان يكون ذكره بغيره او العطف وقوله
وذلك هو كلام النفس صحيح وقوله لا يقول به غير اصحابنا غيرهم
لقايل ان يقول ان جميع الناس قائلون به واما الخلاف بين اصحابنا
وغيرهم في ثبوته للهارى سبحانه وتعالى وفي اطلاق الكلام عليه
فلم يقل ياتيات كلام النفس لله الا اصحابنا واما اثبات كلامه
النفس للناس فهو امر محسوس انتهى كلام الشيخ الامام نعم والله





برحمته ومنها على قولنا والصحة موافقة ذي الوجهين الشرع
وقيل في العبادة اسقاط القضاء وبصحة العقد ريب
آثره وللعبادة اجزا وهاى كفايتها في سقوط التعبد
وقيل اسقاط القضاء ويختص الاجزا بالمطلوب وقيل بالوا
ويقابلها البطلان وهو الفساد خلافا لابي حنيفة انتهى
قيل ان عرفتم في الاول مطلق الصحة للعبادة والمعاملة
فالمعاملة لا توصف بموافقة الشرع ثم لاحجة الى قولكم
ثانيا وبصحة العقد ترتب اثره وان عرفتم اول الصحة للعبادة
وثانيا صحة المعاملة فما تعريف القدر المشترك بينهما هو
مطلق الصحة واهى حاجة الى قولكم في العبادة وابن رتب
ان البيع في زمن الخيار فقلت عرفنا في الاول الصحة من حيث
هي سواء صحة العبادات والمعاملات بموافقة ذي الوجهين
الشرع ولحقنا بذي الوجهين عما لا يقع الاعلى وجهه واحكاما
وكما لما هيبة الشرعية عند من رآها مختصة بالصحيح وقولكم
المعاملة لا توصف بموافقة الشرع ممنوع بل المعاملة اذا صدر
على الوجه الشرعي واقتت الشرع والاختالف كما ان العبادة اذا
صدرت على الوجه المأمور به واقتت والاختالف وقولكم لاحجة
الى قولكم ثانيا وبصحة العقد ترتب اثره جوابه يعرف اذ عرفت
هذا الكلام فتقول ترتب الاثر مبتدأ موحى في اللفظ وبصحة
العقد جار ومجرور في موضع الخبر متعلق بكائن او استقر قدم
وجوب العود ضمير مبتدأ وهو الها في اثره على بعض الخبر وهو
صحة العقد فعود ضمير من المبتدأ على بعض الخبر هو الموجب
لتقديم الخبر على حد قوله تعالى ام على قلوب اقفالها وقولنا

اهابك

اهابك اجلا لا وما بين قدرة على ذكر متى معين حبسها
فحبسها مبتدأ واجب التاخير لا التباسه بضمير العين
المتبسم بالخبر اذ لو قدم كان الضمير عايد على متأخر لفظا ورتبة
فقد هفت السرف تقديم الخبر في قولنا وبصحة العقد من فوائد
افادة الاختصاص كما تقول ائينا بنون والمعنى ان ترتب الاثر
واقع بصحة العقد لا غير وهذا احسن من تعريف من عرف
صحة العقود بترتيب الاثار فان ترتب الاثار اثر عن صحة
العقد فتقول صح العقد فترتب آثاره عليه فيجعل ترتب
الآثار معلولا للصحة علة والعلة غير المعلول فكيف يفسر
الاثر صحيح بخلاف اعتراض من اعترضه بالبيع في زمن الخيار
فان اثره لم يرتب عليه اذ ليس للمشتري التصرف فان جواب
هذا انه ليس التصرف والانتفاع اثر العقد وانما اثره حصول
الملك الذي ينشأ عنه اباحة الانتفاع بشرطه ومن شرطه ان لا
يكون خيارا فليس كل مالك ينتفع الا ترى انه لا يبطا الحايض
من جواريه مادام الحيض والاوجب دايما ولا يبطا المراهون
الى غيره لك وليس شئ من ذلك قادحا في ملكه فاذا ان الاثر الملك
لا الانتفاع ونحوه وهذا الجواب سديد لا سيما على راي
من يجعل الملك في زمن الخيار للمشتري ولا يدفعه من يقول
بانه موقوف لان با نقضا الخيار يتبين ان الملك ايضا
كان له فترتب الاثر ولكن لم يظهر مانع وهو الخيار ولا
بانه ملك للبايع لان الاثر والحالة هذه انعقاد البيع سببا
لحصول الملك فاذا انقضى الخيار لما منع حصول وقد اجاب

الشيخ الامام في شرح المنهاج عن هذا السؤال بان المعنى ترتب
الامر كونه بهذه الهيئة وقال على قول البيضاوي الصحة
استتباع الغاية الاولى في تحوير العبارة ان يقال كونه ذلك
التي تستتبع غايته فان استتباع الغاية يقتضي حصول
النتيجة وقد يتوقف ذلك على شرط كما لعقد في زمن الخيار
وكونه يستتبع الغاية صحيح وان توقفت النتيجة على شرط
لان معناه انه بهذه الهيئة انتهى وانا اقول قد عرف جواب
السؤال وان دافعنا من اصله فلا حاجة الى هذه الزيادة هي
بل لقائل ان يقول ان السلم اقتضا الاستتباع حصول النتيجة
وانما هو استفعال بمعنى طلب النتيجة والمعنى انه يطلب
النتيجة وقد يتوقف حصولها على شرط ونحن اذا فرضنا ان
العقد مملك الانتفاع لم يمتح الى شيء من هذا ولا يلزم من
ملك الانتفاع التمكن منه في الحال لكونه موقوفا على شريطة
اذ عرفت هذا فثبت معنى قولنا وبصحة العقد ترتب اثره
ولمعنى ترتب الاثر كائنا بالصحة وفيه خلوص عن السؤال
من اصله وانا لم نقل ان الصحة هي ترتب الاثر حتى يحتاج الى
ايراد هذا السؤال والجواب عنه وانما قلنا ان ترتب الاثر ناشئ
عن الشيء والصحة وقرئ بين قولنا الصحة ينشأ عنها ترتب الاثر
وترتب الاثر ينشأ عن الصحة فان الاول يقتضي انها حيث
وجدت ترتب عليها الاثر فحتاج اذا اورد العقد في زمن
الخيار الى التحمل في الجواب والثاني لا يقتضي ذلك وانما مقتضا
ان ترتب الاثر اذا وجدت فمشاء الصحة فلا يلزم من ارتفاع
ارتفاع الصحة لان ارتفاع الناشئ عن الشيء لا يلزم منه ارتفاع الشيء

بخلاف

بخلاف ارتفاع الشيء فلا يلزم ارتفاع اثره ضرورة ان ارتفاع الموتر
يلزم منه ارتفاع الاثر وارتفاع الاثر لا يلزم منه ارتفاع الموتر
فاذن العبارة ثلاث الاولى تفسير الصحة بترتب الاثر
وقد بينا فسادها لان فيه تفسير العلة بالعلول والثانية
تفسيرها بانها ما ينشأ عنه الاثر وقد يورد عليه العقد في زمن
الخيار مع امكان الانفصال عنه اما بان الاثر ليس الانتفاع بل
حصوله المالكية كما قلناه انا واما بان المعنى ينشأ الاثر عنه كونه
حيث ينشأ لا حصول النشأة كما يقول الشيخ الامام وهو من عبارة
بالعبارة والثالثة ذكوان ترتب الاثر ناشئ عن الصحة وهي عبارة
جمع الجوامع وهي سليمة وافية لا دخل عليها وفيها التسبب على
دقيقة واما ذكرناه وهي الاشارة الى ان المانع اذا زال كالخيار
عملت العلة عملها غير مستند عليها الى زوال المانع فتقول مثلا
اذا انفكت العين الموهوبة تصرف المالك في العين لكونه مالكا
ولامانع لا كونه مالكا لغيره ان فليس عدم الرأية جزءا من العلة
وانما هو شرط وهذا نافع في التمهيدات جدا فان بعض بنصره المناظر
في كثير من المباحثات ما حوذه من تقديم المجرور في قولنا وبصحة
العقد المقتضى المحصر كما بيناه واما قولنا والعبادة اجزاؤها
فالعبادة مجرورها لعطف على صحة العقد اي وبصحة العقد
اجزاؤها على حد قولنا وبصحة ترتب اثره والمعنى ان اجزاء
العبادة ناشئة عن صحتها كما قلناه في ترتب اثر العقود سواء
تقول صحة العبادة اجزأت واعلم انه لا يلزم من صحة ما اجزاؤها
سقوط القضاء بدليل صلاة من لم يجدها ولا ترايا فان الامع
انها صحيحة ومع ذلك لا تسقط وقد يقول الفقيه انها غير

بها



مجزية لانه يفسر الجز بسقوط القضاء واما نحن فنفسره بالفعل
الكافي لسقوط التعبد به والضمير في به عايد على الفعل اي
بسقوط التعبد بالفعل وقولنا اي كفايتها من سقوط التعبد
تفسير للجز اي الاجزاء كفاية العبادة في سقوط التعبد
بها فاذا كفت في صحة التعبد فهو الاجزاء التام عن الصحة واما
قولنا وقيل اسقاط القضاء فنذا قول الفقهاء في الاجزاء وقد قدما
نظيره في صحة العبادة حيث قلنا وقيل في العبادة اسقاط القضاء
وقولنا ويختص للجز بالملوك اعلم ان الاجزاء لا يكون الا في
العبادات بخلاف الصحة فانها تكون في العبادة وفي المعاملة
واختلف الأصوليون بعوائقها على اختصاص الاجزاء بالعبادة
في انها هل تعم كل مطلوب فيدخل الواجب والمندوب او يختص
بالواجب فلا توصف المندوبات بالاجزاء والاول المختار ونص
الشيخ الاصبهاني في شرح المحصول الثاني فقال لا يقال في المندوب
انه مجزى ولا غير مجزى ويرده قوله صلى الله عليه وسلم اربع لا تجزى
في الاضاحي مع ان الاضحية عندنا سنة والضمير في قولنا ويقا
عايد على مطلق الصحة لا صحة العقود والاضحية العبادة واعلم
ان لنا خلافا في ان البطلان وصف يعتور لما هيته الشرعية فيكون
موضوعه لما هو اعم من الصحيح والفاصل ولا فيكون موضوعه
للصحيح فقط وقد حققنا البحث عن ذلك في باب المناهي من
شرح المختصر ولا بد لك من تذكره في هذا المقام وبناء الكلام عليه
فافهم ومنها على قولنا في هذا الاجماع وهو اتفاق مجتهدي الامة
الخ فيل مجتهد الامة جمع اقله ثلاثة فيقتضي انه لو لم يكن في
العصر المجتهدان لا يكون قولهما اجماعا بنا على ان اقل الجمع ثلاثة

قلت

فقلت مجتهد الامة في التعريف لا يكتب بالياء اذ ليس له اسقطت
نونه الجمع منه للاضافة وبقيت الياء وانما هو مفعول قد دخل الانسان
فصاعدا لان المفرد المضاف عام فان قلت فيلزم ان يكون قول
الواحد المجتهد اذ لم في العصر غيره اجماعا وقد اخترتم في هذا
الكتاب خلافا قلت لا يخرج وجه بلفظ الاتفاق فان الاتفاق
انما يكون من اثنين فصاعدا ومنها على تعريف الاجماع ايضا
قبل قلتم في عصر على اي امر كان فنكرتم العصر واتيتم به في سياق
الاثبات وكذلك فعل ابن الحاجب فلا عموم له وعممة الامن
حيث ادخلتم عليه صيغة اي الشرطية ولم يفعل ذلك ابن الحاجب
فما بالكم فصلتم وهذا يتبعتموه في تنكيرها او عرفتموها
جميعا ليقضي ان العموم والذي يظهر ان تعميمها هو الصواب
لان الاعصار كلها سواء والامور كلها سواء فقلت اما تنكير
عصر فلانه لا يظهر فرق بين عصر وعصر فكان الحكم للمقدار المشترك
بين الاعصار وهو ما صدق عليه عصر فعصر هنا نكرة مراد به
الحقيقة من حيث هي مثل علمت نفس ما احضرت ويجوز الابتداء
لان من مسوغات الابتداء بالنكرة عند النجاة ان يراد به الحقيقة
من حيث هي بخور جل خير من امرأة وتمتع خير من جرادة وما ذلك
الا لان الواحدية غير مقصودة فاندفع الابهام وحصلت الفائدة
المسوقة للابتداء واما التصريح بتعميم ما يقع الاجماع فيه بقولنا
اي امر فلان الفرق ظاهر بين الامور الامتري الى اختلاف العلماء
في الفرق بين امر وامر نحو اختلافهم في ان الاجماع في العقليات
هل هو صحيح وفيما اصله امانة ويحوز ذلك ولم يقل احد بالفرق
بين عمر وعصر فلما ظهر الفرق نصصنا على العموم دفعا للابهام

بغلاف العصر فان لم يخف فيه الى ذلك فافهم سر الفصل بين الموضوعين
فان قلت لم لم تفرق الا عصا لما كان عصر السالفين لا يتبع
فيه الاجماع بخلاف اعصار هذه الامة ولما قال قوم ان الاجماع
مختص بعصر الصحابة قلت لم يثبت الخلاف عن اختلاف
الاعصار في انفسها بل عن المختلف فالقابل باختصاص الاجماع
بهذه الامة يدعي تميزها بذلك رفعة لقدمها وكذا القابل
بتخصيصه بالصحابة يدعي تميزهم بذلك لكمال علومهم ومعارفهم
ومشاهدتهم طلعة المصطفى صلى الله عليه وسلم وفي قولك عصر
السالفين وعصر الصحابة دخل فانه يوم ان الخلاف لاجل العصر
في نفسه وانما هو لاجل اهل العصر وفتى بين العصر واهله
فلم يقل احدا ان الاجماع يختص بعصر الصحابة بل انه مختص بالحق
ويظهر ان هذا فيما لو كان بين الصحابة تابعي مجتهد وذلك كثير
فاجمعوا وانه فالقابل بانه يختص بالصحابة لا بغيره بخلاف
معهم بخلاف من لا يخص الاجماع بهم وبخلاف ما لو قيل انه مختص
بالعصر نفسه فانه كان يلزم الاعتداد به لانه من اهل
العصر ومن قولنا مجتهد الامة ما يخرج مجتهد غير الامة واعلم
ان قولنا في عصر قيد لم يذكره الغزالي في تعريفه فاعترضه
ابن الحاجب بتعاليق تقدمه بانه يلزم ان لا يخرج الاجملة
الامة من لدن عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يوم القيامة
وهذا الاعتراض قد دفعه الغزالي نفسه في المستصفى فقال
في اتنا الجاهل قلنا كما لا يجوز ان يراد بالامة المجاهدين والاطفال
والسقط والمجنون وان كانوا من الامة فلا يجوز ان يراد به
الميت والذي لم يخلق بعد بل المفهوم من لفظ الامة قوم يتصور

بينهم

بينهم اختلاف واجتماع ولا يتصوره كد من المعلوم والميت
واطال في تقرير هذا وهو جواب حسن ويمكن ان يضاف اليه
جواب آخر فيقال اتفاق اهل عصر الصحابة دليل على اتفاق الامة
كلهم من سبق ومن سيحدث لان حرق الاجماع حرام بمنع من الامة
فعلم فخن على قطع بان من يحدث لا يخرقه ومن سبق ان كان
قد خالف لو وقف عليه فيرجع اليه فكل عصر اجمع علماءه بعلم
ان جميع الامة مجمعة لانها لو اطلعت لواقفت فان قلت
التسبون الى من لم يعلم بشي انه وافق وهو بين معدوم لم
يخلق وميت قد صار عظاما مما قلت كما ينسب الى العوام
موافقة المجتهدين وان كانوا لا يعون ولا ينهون كما عرف
في مسيلة العوام في الحاصل ان قول عصر واحد هو قول جميع
الاعصار لانه مخالفة حرام والحرام ممنوع على الامة وهذا شي
قد يقال والاعتصار على جواب الغزالي اولى فان قلت اذا
صحح جوابه فلم احترزتم عنه وقلتم في عصر قلت لا يلزم من صحة
الجواب ان لا يحترز عن وروده ولا شك ان اللفظ موهم
فيجوز ان يكون في الابهام وقد نشرنا مساييل الاجماع على الحد
احسن من ان استخرجنا ما كلها من التعريف على عادتنا
في هذا الكتاب التي لم نسبق اليها وهي البداة بالتعريف
ثم استخرج مساييل الباب منه بحيث يلوح لدى الفطنة
التفاوت بالتعريف عن المنظر في تلك المساييل لا يمكن فهمه
ايها منه ولا يبي في عادة ذكرها الا فائدة التخصيص
عليها وحكاية الخلاف فيها والتنبيه على قبح قد تغتورها
ومنها قيل ما معنى قولكم في هذا الامر اقتضا فعل غير كف مدلول

عليه غير كف وفي النهي اقتضا كلف عن فعل لا يقول كف فقلت
قولنا مدلول مجرور على انه صفة لكف المضاف اليه في قولنا غير
كف والمعنى ان الفعل الذي يقتضيه الامر فعل خاص وهو غير
الكف ولا يريد غير مطلق الكف بل غير كف خاص وهو الكف
المدلول عليه بغير كف اما المدلول عليه بقولك كف او امسك
ونحوه لك فهو امر نادر وليس كل فعل فعل هو كف غير امر بل
انما يكون غير امر اذا دل عليه بلفظ غير قولنا كف ونحوه
لا تفعل ونحوه لك وقولنا في النهي لا يقول كف واضح ومعناه انه
ليس كل اقتضا كف غير فعل نهيكما اقتضاه اطلاق ابن الحاجب
بل النهي اقتضا كف عن فعل ويكون ذلك الاقتضا الاعلى
ذلك الكف لا يقول كف فان دل على يقول كف كان امرا ولم
يكن ايضا كما ينمنا عليه في حد الامر والحاصل ان كف وكف
وامسك ودرودع وحاذروا حذروا وتنج وعده وتجاوز
وايات ورويدك ومهلا وقف وامثالها او امر بالمطابقة
لا تواء وان اقتضت كفا وانما يكون نواهي بالتضمن بناء على
ان الامر بالشئ نهى عن ضده ضمنا ومنها على قولنا والقرأت
السبع متواترة قيل فما ليس من قبيل الادا كالمدة والامالة وتحقير
الهمزة قال ابو شامة والالفاظ المختلفة فيها بين القراء ولا
يجوز القراءة بالساذ والصحح انه ما وراء العشرة وفاقا للبعوث
والشيخ الامام وقيل ما وراء السبعة اما اجراؤه مجرى الاحاد
فهو الصحيح انتهى قيل لم زدتم على ابن الحاجب قيل مقتضيه
لاختياركم ان ما هو من قبيل الادا كالمدة والامالة المتواترة
وكيف يجري الساذ مجرى الاحاد مع ان القراءة به غير جائزة

واذا

واذا كانت العشرة متواترة فلم لا قلتم والقرأت العشر بدل
السبع فقلت هذه سوالات اعلمها ولها علم ان السبع متواترة
ولم تواتر والامالة متواترة كل هذا بيننا شك فيه وقول
ابن الحاجب فيما ليس من قبيل الادا صحيح لو تجرد عن قوله كالمدة
والامالة لكن تمثيله بهما اوجب فسادا كما ستوضح من بعد
فلذلك قلنا قيل ليس بين ان القول بان المد والامالة غير متواترة
منعف عننا بل هما متواتران وليقع الكلام على المد والامالة
وتخفيف الامر ثم على ما استدركه ابو شامة فاننا لم نتكلم عليهما
في شرح المختصر فنقول اما المد والامالة فلا شك في تواتر
المشترك بينهما وهو المد من حيث هو مدة الامالة من حيث
انها امالة ولكن اختلف القراء في تقدير المد في اختياركم فتم غم
من رآه طويلا ومنهم من رآه قصيرا ومنهم من بالغ في القصر
ومنهم من يرى مد حرق وورش بمقدار ست الفات ومنهم
من يقول هذا افرط بل بمقدار خمس الفات ومنهم من يقول بل
مقدار ربع الفات قالوا وهذا الوضع ويذكرون عن عاصم انه
بمقدار ثلاث الفات وعن الكسائي مقدار الفين ونصف
وعن قالون العين وعن السوسي الف ونصف وقال الداني في
التيسير اطولهم مد في الضربين جميعا يعني المنفصل والمتصل
ورش وحرق وودونهما عاصم وودون ابن عامر والكسائي وودونهما
ابو عمرو ومن طريق اهل العراق وقالون من طريق ابى شيبه
بخلاف عنه قال وهذا كله على التقريب من افرط وانما هو
على مقدار مذهبهم من التحقيق والحذر قلت ويكون ان
هذه الامور لا تكاد تنضب طكان الشاجلي يقرأ بمدتين طوال

لورث وحقه ووسطى من يتبع هذه الاختيارات والطرق
 والاختلافات من القراء في كيفية التلخيص بالمد ليست متواترة
 ولهذا روى عن الامام احمد بن حنبل عن ابيه عنه انه ذكره
 قراءة خرج لما فيها من طول المد وغيره وقال لا تعجبني ولو
 كانت متواترة لما ذكرتها وكذلك ذكر القراء ان الامالة
 قسما ان امالة محضة وهي ان يجزى بالالف الى اليا وتكون اليا
 اقرب والفتحة الى الكسرة وتكون الكسرة اقرب والامالة تسمى
 بين بين وهي كذلك الا ان الف والفتحة اقرب وهذه
 اصعب الاماليتين وهي المختارة عند الائمة فلا شك في
 تواتر الامالة واما اختلافهم في كيفية مبالغة وقصوها
 وبين بين فلا تواتر فيه على هذا القول واما تخفيف الهمز
 وهو الذي يطلق عليه تخفيف وتلين وتسهيل اسم مترادفة
 فانه يشمل اربعة انواع من التخفيف وكل منها متواتر بلا
 شك احدها النقل وهو نقل حركة الهمز الى الساكن قبلها
 نحو قد افلح بنقل حركة الهمز وهي الفتحة الى دال قد وتسقط
 الهمز فيبقى اللفظ بدال مفتوحة بعدها فاق وهذا النقل
 قراءة نافع من طريق ورش في حال الوصل والوقف وقراءة حمزة
 في حال الوقف الثاني ان تبدل الهمز حرف مد من جنس حركة
 ما قبلها ان كان قبلها فتحة ابدلت الفاء نحو يا كلون وتالمون
 او ضمة ابدلت واو اخو مومنون ويوتون او كسرة ابدلت
 يا نحو بيس والذيب وهذا البدل قراءة ابى عمرو بن العلاء
 ونافع من طريق ورش في فاعل وحركة اذا وقعت على
 ذلك الثالث تخفيف الهزتين ومعناه ان تسهل الهزة

بينها

بينها وبين الحرف الذي منه حركتها فان كانت مضمومة سميت
 بين المهمزة والواو او مفتوحة فبين المهمزة والالف او مكسوة
 فبين المهمزة والياء وهذا يسمى اشما وقرابه كثير من القراء اجمعوا
 عليه في قوله تعالى قل الذين وعوه وذكروه النجاة عن لغة
 العرب التي تزل بها القرآن قال ابن الحاجب في تصريفه واغفر
 التقى الساكنين في نحو الحسن عندك وايم الله عيذك وهو
 في كل كلمة اولها همزة وصل مفتوحة ودخل همزة الاستفهام
 عليها وذلك فيما فيه لام التعريف مطلقا وايم الله وايم
 الله خاصة اذ لا الف وصل مفتوحة سواها وانما فعلوا ذلك
 خوف لبس الخبر بالاستخيار الا انه انهم قالوا الحسن عندك
 وحذفوا همزة الوصل على القياس في مثلها لم يعلم استخيار
 هو او حرقا توابعه عوضا عن همزة الوصل قبل الساكن فصار
 قيل الساكن مدة فقال الحسن عندك وكذلك ايم الله
 عيذك فيما ذكرناه وبعض العرب يجعل همزة الوصل فيما ذكرناه
 بين بين فيقول الحسن عندك وايم الله عيذك فيما ذكرناه
 وقد جاعل القراء الوجهين في مثل الآن المذكورين والمشهور
 الاول ويدل على تسهيل بين بين قول الشاعر
 وما ادري اذ اعيت ارضا اريد الخير ايها يميني هـ
 الخير الذي انا ابتغيه ام الشر الذي هو يبتغيه
 فسهل الف الوصل بين بين بدليل انه لم يجعلها بين بين لم يقع
 وزن البيت او لا يجمع بين ساكنين ولا ينبغي ان يحمل على انه
 حقيقا لانه لم يجزه احد وحمله على ما يجوز هو الوجه وقد
 اشار الصحابة رضي الله عنهم الى التسهيل بين بين في رسم

المصاحف العثمانية فكتبوا في صورة الهزج الثانية في قوله
تعالى في آل عمران قل أو نبينا أو أوعلى إرادة تسميل بين بين
قاله الحافظ أبو عمرو والداني وغيره الرابع تخفيف الاسقاط
وهو ان تسقط الهزج راسا وعندي ان احق هذه الانواع
باسم تخفيف الهزج هو الثالث قبله وقد قرأ أبو عمرو بن العلاء
هذا الاسقاط في الهزجين من كلمتين اذ التقيا في الحركة فاسقط
الاولى منهما على راي الشاطبي وقيل الثانية نحو جاجله واقفه
على ذلك في المفتوحين نافع من طريق قالون وابن كثير من
طريق البزى وجاهذا الاسقاط في كلمة واحدة في قرأة قبل عن
ابن كثير في ابن تركي الذين كنتم تشاقون فيهم باسقاط
هزج تركي واما اللفاظ المختلفة فيها بين القراء في اللفاظ
قرأة واحدة والمراد تنوع اللفاظ القراء في ادلها ولذلك قال
الفاظ القراء ولم يقل القراءات ومثال ذلك ان من المقرئين
من يرى المباعدة في تسديد الحرف المشدد فكانه زاد حرفا
ومنهم من لا يرى ذلك ومنهم من يرى الحالة الوسطى فهذا الذي
ابوشامة عدم تواتره اذ اعرفت ذلك فكلما ناقض تواتر
السبع ومن السبع مطلق المد والامالة وتخفيف الهزج بل
وكذلك اللفاظ المختلفة فيها بين القراء فيما يظهر فان اختلفوا
ليس الا في الاختيار ولا يمنع قوم قوما واما تلك الاختلافات
في المد فلا شك في انها غير متواترة وفي كيفية الامالة واختلاف
الفاظ القراء على النحو الذي ذكرته عندي نظر فقول ابن الحاجب
فيما ليس من قبيل الاداء واقتصر عليه لمناه على ادعاء التواتر
في المد والامالة وقلت المد والامالة ما هو من قبيلها هو ذلك

الاختلاف

الاختلاف في قدر المد وفي قدر ما تجي به الامالة ولكنه قال
كالمدة والامالة فصرح بان المراد اصل المد والامالة فلا يمكن
رده الى ما قررناه لا بعسر وعناية بعلامه بان تقول اراد
بالمدة كيفية المد وكذا بالامالة ثم يعكس على ذلك اقرأه بتخفيف
الهزج فعندنا عن ذلك وزدنا لفظة قبل ولام الى بشامة
فمنه اتمام جواب السؤال الاول واما قولكم كيف يجري
الشاذ يجري الاحاد مع كونه لا يقرأ به بحيث نانا تجريه
يجري الاحاد فتعمل به فيما يعمل بجبر الاحاد به ولا يقرأ به لان
الاحاد لا تثبت قرأنا وهذا واضح ومقرر في شرح المختصر
واما كوننا لم نذكر العشر بدل السبع مع ادعائنا تواترها فلان
السبع لم يختلف في تواترها فذكرنا او لا موضع الاجماع ثم
عطفنا عليه موضع الخلاف على ان القول بان القراءات الثلاث
غير متواترة في غاية السقوط ولا يصح القول به عن يعقوب قوله
في الدين وهي اعمى القراءات الثلاث قرأة يعقوب وخلف واني
جعفر لتعقاع لا يخالف رسم السبع سمعت الشيخ الامام رحمه
الله تعالى يشدد المنكر على بعض القضاة وقد بلغه عنه انه منع
من القراءة به ولو استاذنه بعض اصحابنا مرة في اقرأ السبع
فقال اذنت لك ان تقرأ العشر واعلم ان خلفا وهو العاشر
من القراءات اقرأه به بنفرد بها عن التسعة واما قرأته ملفقة
من قرأت السبعة فله في كل حرف موافق منهم واجتمعت له هيئة
اجتماعية ليست لواحد منهم فمن ثم جعلت له قرأة تخصه
ومنها على قولنا في مسيلة التفسير وسكوته بلا سبب ولو غير
مستبشر على الفعل مطلقا وقيل الافعل من يعترية الانكار

وقيل الا الكافر ولو منافقا وقيل الا الكافر غير المنافق
دليل الجواز للفاعل وكذا غيره خلافا للقاضي انتهى قيل
ما معنى قولكم بلا سبب الخ فقلت هذه المسئلة من
فروع مسئلة العصمة فاذا ثبتت عصمته صلى الله عليه
وسلم تفرع على ذلك انه لا يقر احد على باطل ومسئلة
السكوت فنقول السكوت اما ان يكون سببا وذلك بان
يكون قد تقدم المنه عن معرفة حكمه ومثله لذلك بعض
الكافر الى الكليسة ونحن وان نازعنا في صحة هذا المثال
في شرح المختصر فلم تنازع في حكم المسئلة الممثل لها وبان يكون
سببا ان الانكار قد علم انه لا يقبل في الفاعل على خلاف
في هذا القسم ذكرناه في الشرح او بان يكون سببا استحلاب
خاطرة الفاعل وبالغلبة ليكون اسرع في اجابته الى دعوى الاسلام
وخذ لا تكبر واما ان يكون لا سبب من هذه الاسباب فحينئذ
اما ان يسكت مستبشرا بالفعل مسرورا به او يسكت ولكن غير
مستبشرا ولا يدفع ذلك من اتفاق القرائن مقابل الاستبشار من
الغم واظهار كراهة فان ذلك ليس سكوتا مجردا بل معه انكار
مستفاد من القرائن واحديث فيه فان سكنت غير مستبشرا
على فعل فعله بعض الناس دل سكوتهم على جواز ذلك الفعل
والا يلزم تقريرهم على الباطل وقد ثبتت عصمته صلى الله عليه
وسلم يكون دالا على الجواز للفاعل فقط لا انما اكتفينا الجواز
من مسئلة العصمة والحل للفاعل كافي في قيام السبب المقتضي
للسكوت او يدل على الجواز مطلقا للفاعل وغيره ذهب القاضي
ابوبكر الى الاول والصحيح عندي الثاني وبه قال امام الحرمين

لان حكمه

لان حكمه على الواحد حكم على الجماعة ولان في السكوت عن الفاعل اغترافا
ولان الاصل عدم تفاوت المكلفين وكل هذا في السكوت مع عدم
الاستبشار فان كان مع السكوت استبشارا فواضح في الدلالة
على الجواز ثم هل هذا في كل فاعل فلا يفتقر الحال بين فاعل وفاعل
او في بعض الفاعلين فكما افتقرت الافعال بين ما تقدم
الانكار فيه ونحوه وما ليس كذلك يفتقر الفاعلون للحق الاول
وقيل بالثاني واختلف قائلوه فمن قائل هذا اذا لم يكن الفاعل
من علم النبي صلى الله عليه وسلم زيادته في القول والعقود
وان الانكار انما زيده اغترافا على الفعل استنكافا وطعنا اما اذا
كان الفاعل من هذا القبيل فلا يكون السكوت عليه دليلا على الجواز
اصلا ومن قائل هذا اذا لم يكن الفاعل كافرا اما اذا كان كافرا فلا
يدل السكوت على الجواز وانما ذلك لان الكافر معلوم انه لا يمثل
فانما اذا لم يمثل اعظم الامرين وهو الايمان فان الانتقال الى اهلها
اولى واهرم منها وسواء في هذا الكافر المستقر بكفره وهو
المنافق والمجاهر بكفره ومن قائل هذا اذا لم يكن الفاعل كافرا
غير منافقا والمعنى المذكور اما المنافق فلامنه لا يعتاده
في الظاهر يمكن الانكار عليه فيكون السكوت غير الانكار عليه
دليلا اذ لا مانع من الانكار وقد نقلنا في شرح المختصر هذه
الاقوال عن قائلها وبسطنا القول فيها قليلا وقولنا على
الفعل في جمع الجوامع متعلق بسكوته وقولنا ذلك الجواز
حين سكوته وتقدير الكلام وسكوته صلى الله عليه وسلم عند
صدور فعل من فاعل ما ولو كان في حالة سكوته غير مستكثر
بالفعل على كل فاعل سواء كان فعل من لا تنفع فيه الموعظة ام كان

فعل من يريد الموعظة لغيره أو لم يكن واحدا منها وقيل بل المسيلة
مقصورة على سكوتها على فعل من لا يعرفه الانكار وقيل بل على
من لا يقيد قيدا سوا الغراه ام لا كما كافر من منظم ومستبشر
وهو المتأفق وقيل على من لا يقيد فيه ظاهرا وهو الكافر
المتظاهر وذا المستقر دليل الجواز وهذا هو خبر المبتدا
الذي هو سكوتها ودلالة على قايمة على الجواز للفاعل وكذا
غير الفاعل خلافا للفاضي في غير الفاعل التخصيص
ومنها على قولنا في التخصيص بالمتفصل وبقوله صلى الله
عليه وسلم وتقريره في الاصح انتهى قيل ومن نازع في ان فعله
صلى الله عليه وسلم لم يخص في سيره الى الخلاف بقوله في الاصح
فقلت الكوفي ابو الحسن من الحنفية وقد حكيت عنه في شرح
المختصر قيل فمثل التقرير المذكور ههنا معاده في اول كتاب
السنة حيث قلتم وسكوتها عليه الصلاة والسلام بلا سبب
الحق قلت اعلم ان التقرير تفعيل من الاقرار تقول اقر بقر
غيره تقرير ولا خفا في ان التفعيل فعل فمن اقر غيره فقد
فعل التقرير وهل السكوت عند فعل الغير تقرير ولا هذا
محل نظر المسيلة المذكورة في باب السنة فاليك هناك عن ان
السكوت هل هو تقرير وهذا عن ان التقرير هل هو تخصيص
فهما مسيلتان فيقول ابن قول ابن الحاجب في مسيلة التخصيص
بالتقرير فان تبين معنى حمل عليه موافقة الخافها مسيلة
لم يذكرها في جمع الجوامع الذين يدعون انه جمع فاعني فقلت
ذكره في باب السنة مصرح بالخلاف فيها ورواه مذهب
المخالف الى قايمة ودلالة قولنا في مسيلة السكوت دليل

الجواز

الجواز للفاعل وكذا غيره خلافا للفاضي ولعلم ان حظ باب
التخصيص بيان ان التقرير تخصيص ليس عن ما انه ما ان يخص
ومن ذا يخص فمستفاد من قرآن التقرير فان دل على تخصيص
الفاعل بالتخصيص فذل والافاناس شرح كما بيناه في شرح
المختصر في مسيلة التقرير النسخ ومنها على قولنا في النسخ
ونسخ الانشا ولو كان بلفظ القضا والخير قيل الصغير في كل علام
يعود فثبت على الانشا وانما قلت كان لاى لو وجد فيها توهم
فتوهم ان المعنى ولو كان النسخ بلفظ الانشا او المهر فانيته ان
الصغير في كان على يعود على النسخ ولم وليس هذا المقصود
والمعنى ان نسخ الامور حاكم ولو كان الانشا واقعا بلفظ القضا
او الخبر واما مسيلتان في السنة في ذهب بعضهم الى ان الانشا اذا
وقع بلفظ القضا بلفظ قوله تعالى وقضى ربك ان لا يعبدوا
فلا يجوز وقوع النسخ فيه وزعموا ان لفظ القضا انما يستعمل
فيما لا يعبر حكمة ولم اجد هذا القول الا في كتب التفسير
واقسمت بعض من منع تخصيص الاخبار على المنع مطلقا سوا
كان المهر خبرا في اللفظ والمعنى او غيرا في اللفظ مع كونه
انشا في المعنى فيصح الاحتياط بالمقصود بها الامرا والنهي نحو
والاولاد من جنس اولاد من واذا اخذنا ميثاق بني اسرائيل
ان لا يعبدوا الا ابيهم فاذ قلت ان تصرفكم بميثاقهم بنو
الذين قد اشترت اليها بقولهم ويومن عادي الاشارة
به الى خلاف ضعيف لا يمتنع بحيث يصرح بحكاية او
احتمال خلاف وان لم يوجد ولو ان اللفظ ناسا على اصفي
في هذا المجموع الصغير الذي سميت به الجوامع وجعلت اسمه

عنوانا على معناه وتزيين الاقوال ومماثلتها والمسايل
وفروعها والقائمين وتعدد يدوم واطلع على مغرر
في ذلك لفصل العجب العجيب وعلم كيف امطنا القشره
من اللباب واعلم اني لم اقتصر في هذا الكتاب على الموجود
في كتب الاصول بل ضمت اليه شيئا كثيرا من كتب المتكلمين
وكثيرا من كتب المحدثين وكثيرا من كتب الخلفيين
وكثيرا من كتب الفقهاء وكثيرا من كتب المفسرين وشيئا
مجاوزا للحد مما سمح به الفكر واستخرج الطن ووضع
الفهم موضعهم مما لم اسبق اليه وطور وسع وقتي لكتابة
شرح عليه واي بالغرض من هذا على ما ذكرت اليه على وجه
الاستقصا لدخل في الجفان كثيرا من النسخ ومنها على
قولنا وقوله هذا نسخ لا الناسخ فليل لا يكون لقول
الراوي هذا نسخ امرو تحين قوله هذا الناسخ واني
فرق فقلت اذ قال هذا نسخ فقد ادعى تسجيلا ولم
يبينه وجاز ان يظن ما ليس بنسخ تسجيلا وان الناسخ
امرا جدي فلا يلتفت اليه وانما اذا ثبتا يعرف
انه منسوخ وشككتنا في عين ايتنا نسخ فبقال لنا هذا
هو الناسخ فليل قوله لانه لما ثبت اصل الناسخ ولم
يبق الا معرفة عينه اكتبنا فيه بقوله لسهولة امره
وقد عدم الغلط فيه ولا اعتبار باحتماله غلطه
بعده كما لا يظن ذلك فيما اذا قال هذا سابق بل يقبل
قوله هذا سابق كما قد مناه وان احتمل غلطه وظنه
غير السابق سابقا ولكن ذلك بعيد لانه امر تاريخي لا امر

فقه

فقه اجتهادي ومنها قيل لم افتتحت كتاب جمع الجوامع
بجملة فعلية حيث قلت نحمدك اللهم على نعم توحي
للمجد بازديادها ولم تات باسمية فتقول الحمد لله والا
لدلالة على الاستقرار والثبوت وبها افتتح
الله كتابه العزيز بعد البسملة فقلت الفعلية دالة
على التجرد لدلالة الفعل على الحدث بخلاف الاسمية فانها
مسلوبة الدلالة على الحدث ومنعا لما كان هذا الكتاب
من النعم المتجددة ناسب ان يوتي بما يدل على التجرد
وهذا بخلاف كتاب الله العزيز فان قد يم ولم يتجدد فالآية
النسب به وهذا معنى لطيف وسريع استنبطه
وبه يعتمد من افتتح كتابه بالجملة الفعلية كالرافعي
في شرحه والقرابي قبله في كثير من كتبه وخلق ولست ادعي
ان الافتتاح بالفعل في كلام البشر او لا مطلقا وكيف وقد
افتتح امامنا الشافعي رضي الله عنه كتاب الرسالة بالآية
حيث يقول الحمد لله الحطبة وانما ادعى انه لو حظ معنى
نعمه تجددت مع قطع النظر عن النعم المستمرة فالاحسن
لفظ يدل على التجرد بخلاف ما اذا الو حظ معنى النعمة
وتعلقها بالماضي من حيث هي نقي هنا بحث وهو انه هل
الاولى ملاحظة النعمة المتجددة او النعم من حيث هي
الذي يظهر ان هذا يختلف باختلاف المقامات وان النعمة
اذ اجمأت العبد فلا حظتها فخصوصا وقت فباتها
النسب ولذلك يشرح سجود الشكر عندها ولو اخره لغات
وقته فدل ان الشارع يطلب ملاحظة خصوصها والقياس



بشكرها عند جدها ومن ذلك مصنف الكتاب فيحسن
ان يلاحظ نعمة الله عليه ما عليه لذلك وولاهذا
البحث بحث ادق منه فتقول قد يقصر قوى العبد
عن ملاحظة الوصفين الخاص وهو هذا المجدد للثبات
الامر بالمجدد والعام وهو النعم التي هو مشغول فيها
والاول تضعيف القوى ما ذكرناه من ملاحظة الخاص
وقد يقوى على الملاحظتين وذلك السعيد الذي
لا يغفل عن ربه طرفه عين بل هو بالمرصاد لما يأتي من
قبله والاحسن لهذا السعيد ملاحظة النعمتين فان
في ملاحظة احدهما اعراضا وسكوتا وغفلة عن الاخر
وذلك نقص والتناقض في ربه الله كان من اقوى العباد
فكانه لاحظ النعمتين فلذلك جابا الجملة الاسمية بخلاف
غيره منا فان قولنا يضعف عن هذا الاستعداد التام
لا يقال لسناعلجزين عن الاتيان بالجملة الاسمية انما نقول
لهذا القابل امت في واد وخن في واد لانا لا نعني
بالملاحظتين ارادة لغظهما على اللسان بل امتلا القلب
بهما بحيث يستغرقان القلب ولا يستغرقهما القلب واما
التلفظ المحض فذلك لا تخفى به وهو نقص يحتاج الى
الاستغفار والى ذلك الاشارة بقول رابعه العدو به
رضي الله عنه استغفارا يحتاج الى استغفار ولا يلزم
من كون الحمد والاستغفار المحذوران عن محصور القلب نقصا
بالنسبة اليهما مع المحذوران لان لا يكون فعلهما قربة بل
التلفظ وان لم يكن مع حضور خير من الصمت والى ذلك

الاشارة

الاشارة بقولنا في التصرف من جمع الجوامع واحتياج استغفارنا
لا يوجب ترك الاستغفار وهو جواب سوال مقدر تقديره
اذا احتاج استغفارنا الى استغفار وهو وجه الجواب
ما ذكرناه من انه خير من الصمت فاحتاج اليه لا يوجب
الصمت عنه في اضافته الاستغفار لنا حيث قلنا استغفارنا
ولم نقل الاستغفار ما يفهم ان المحتاج الى الاستغفار
هو استغفارنا واستغفارنا من الخالا الاستغفار الخاص
من عباد الله الذين اذا استغفروا امتلا القلب باستغفارهم
ووافق ضميرهم لنياتهم ولسانهم فاعلم اذا عرفت هذا
فهمت السرفي العدول عن الاسمية الى الفعلية من ضعيف
القول في مقام الربوبية وعند هذا المنه عن يتمل على
دقيقة وهي انه اذا تعارض الاستغفار والحمد مع الحضور
في الامر الخاص الحمد وعلم او المستغفر منه مع التلفظ المطلق
بالحضور فقد يقول السعادي في العلم الاطلاق اولي من حضور
شيء والفعله عن غيره وما يدري الجمهور ان الحضور ولو طرفة
عين خير من الفعله فاعلم ان الحضور ولو امر خا من خير من
الحضور وان كان مع العموم سمعت الشيخ الامام سفيان
عنده يقول يبلغ للمساكين الوقف بين يدي ربه في الصلاة
اذا ركع او سجد ان يتمل قوله خشع للسمع وبصره سجد
وجهي ويعلم ان هذه جملة خبرية والمصلي ينامي الله تعالى
فليست احوصادق فيما يقول من خشوع سمعه وبصره وعظامه
وغيره ام كاذب في هذا المقام بين يدي رب الارباب وقد
يضمن الجواب عن هذا السؤال شرح موضع اخر من الكتاب

وهو قولنا واحتياجا استغفارا الى استغفار لا يصح ترك
 الاستغفار ولو سئلت لاملت على هذه الكلمة وقد
 يعبر ولكن اسان اعسار الكلام في هذا المقام احذر من
 ارغائه والتبنيه على مبادئه اولي من اغفاله وارغائه
اصول الدين ومنها على قولنا وما تصور
 العقل اما واجب او ممكن لان ذاته الالهي
 تقتضي وجوده في الخارج او معدومه ولا تقتضي شيئا انتهى
 اي فالاول الواجب والثاني الممكن والثالث الممكن قيل
 هذا ينافي اختياركم متابعه الشيخ في الحسن الاستعري
 رضي الله عنه ان وجود كل شيء عنده الذي افتتح به هذا
 الفصل فان قولكم ذاته يقتضي وجوده صريح في انها اعني
 الذات والوجود عسران فقلت هذا سوال جيد وقد
 يشكله السمرقندي صاحب الصمايف على قول من قال
 وجود كل شيء عنده فقال في شرح الصمايف لو كان كذلك لبطل
 قولنا ما تصور العقل الخ وسمعت بعض المحققين يقول
 في جوابه دعه يبطل من ذكر هذا القسم وانا اقول انقول
 بان وجود الشيء عنده صحيح ولا يبطل به هذا وذلك لان
 مرادنا بذاته ذاته المتصورة في الذهن ومرادنا بوجوده
 ذاته الخارجية والحاصل ان الذات الحاضرة في الذهن ان كفي
 تصورها في الحكم يكون الخارجية فهي الواجبة او انها غير خارجية
 فهي الممكنة وان لم يكن كذلك في الحكم بواحد منها بل يجوز كل من
 الامرين فهي الممكن القياس ومنها على قولنا في القياس
 وان لا تكون المستنبطة معارضة معارض مناف موجود في الاصل

قيل ولا

قيل ولا في الفرع قيل اي حجة الى قولكم مناف مع قولكم بمعارض
 وكلامكم قد يقتضي وقد قدمتم قولكم في شروط الفرع ونقل المعارضة
 فيه يقتضي نقيض وجه اخلاف الحكم ومن ذكر الضد والخلاف
 غيركم فقلت اما قولنا مناف فلان المعارض فلا يكون منافيا
 كما صرحنا به من بعد في قولنا والمعارض هنا وصف صالح الخ
 وهو تحقيق وفيه حسن عن الاولين لم يذكره غيري وقد مررت
 في شرح المختصر وبينت ان المعارضة تطلق ويراد بها معياران
 معارض مناف ومعارض لا ينافي واما قولنا وبقي المعارضة الخ فهو
 تفرع على اشتراط انتفاء المعارض المنافي في الفرع وهذا طريق من
 ابواب الجدل ذكره ابن الحاجب في الاعتراض حيث يقول للمعارضة
 في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم الخ وحاصله ان من الشروط على
 المختار ان لا يعارض الفرع بمعارض يقتضي نقيض الحكم بان يقول
 ما ذكرت من الوصف وان اقتضى بثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف
 آخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك وقد اقتصر من سبقنا على
 ذكر النقيض وضمنت انا اليه الضد فلا فرق واشرت الى مخالفة
 الخلاف وهذا لان المستدل اذا ذكر وصفا فعبور عن وصف قائم
 في الفرع يقتضي فيه نقيض ما رامه المستدل كما اذا كان وصف
 المستدل يقتضي ثبوت الحرمة ووصف المعارض بثبوت نقيضها
 وهو الحرمة اذا يقتضي فيه ضد مرام المستدل كما اذا كان وصفه
 يقتضي ثبوت الحرمة ووصف المعارض يقتضي ثبوت الوجوب
 او الاستحباب مثلا فلا يندلج في قبول هذه المعارضة لانها
 تنافي قاعدة المستدل وبطلان رده اما اذا عود عن مقتضي
 خلاف الحكم الذي رامه فلا يقبل ذلك لانه لا يبطل قوله الا مكان



اجتماع المعارض مراده معه وهذا كما اذا اتى بعلته تقتضي الفرع
في الحرمة فعارضه بعلته تقتضي فيه وجوب الحد فوجب الحد
لا ينافي الحرمة فله ان يقول هب ان ما عارضت به صحيح ولكنه
لا يعرض عرضي لاجتماع الحرمة والحد ولعلك تقول قولكم
قيل ولا في الفرع ظاهر في ان المختار مقابله وقولكم بعده وهو
المختار صريح في انه المختار وبينهما تنافض فنقول اعلم ان القول
بانه يشترط في العلة ان لا تعارض مستسقطها في الفرع ضعيف
عندنا وهو المسئل اليه يقولنا قيل وهذا لان انتفا المعارض في الفرع
شرط بثبوت حكم العلة فيه لا شرط صحة العلة في نفسها فانها
في نفسها تكون صحيحة سواء اثبت الحكم في الفرع ام تخلف لسبب
من الاسباب اقتضى تخلفه فمن ادعاه شرطاً للعلّة نفسها فقد
وهو ولما قول المعارضة في الفرع محقق لان ذلك دافع لغرض المستدل
فكان قبوله والانفصال عنه فقال لا الحاصل ان انتفا المعارض
في الفرع شرط بثبوت الحكم لا شرط صحة العلة فليس من قوله العلة
في حتى وان كان من قواعد القياس وفي الحقيقة قولنا فيقبل
المعارضة الجواب سوال مقدر تقديره اذا لم يشترط في
المعارض في الفرع فقبل تقبل المعارضة وتقرير الجواب نعم
يقبل لا تكونها قد حاق في العلة بل كونها قد حاق في القياس وانما اري
ان اذكر امثلة ما يقتضي نقيض الحكم وضده وخلافه فاني لم اذكر
ذلك في شرح المختصر مثال النقيض لو قال قايلاً وهو وجه
عندنا اذ اباع الجارية الاحملا صح كما لو باع هذه الصبغة الا
صاعا فنقول لا يصح كما لو باع الجارية الاولها وهذا قريب
الشبه من الفرع اذ لا يشهد بهذه اصلاً ان متقابلاً وهذا

يلحقه

يلحقه الشافعي رضي الله عنه باغلب الشيخين الممهدين قياسي عليه
الاسباه وهذا اذا عارض بعلته اخرى تقتضي في الفرع نقيض
الحكم فان ادعى ان علة المستدل نفسها تقتضي النقيض فذلك
قلت لا معارضة مثال الضدان يقال الوتر واجب قياساً
على التسديد في الصلاة بجامع مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم
فنقول مستحب قياساً على الفجر بجامع ان كلامهما يفعل في وقت
معين لغرض معين من فروض الصلاة فان الوتر في وقت العشاء
والفجر في وقت الصبح ولم يعتد من الشرع وضع صلاة في فرض
في وقت واحد ولو قلنا لجامع المواظبة لكان قلنا لا معارضة
فتأمل فلهذا ان قاده حان لان النقيض والضد اذا اثبت لزم
مقابل قول المستدل بخلاف الخلاف ومثال الخلاف ان يقال
اليمن الغموس لا توجب الكفارة كشهادة الزور بجامع ان كلامهما
قول اثم قابله فيقال الغموس يوجب التعزير قياساً على الزور
بجامع اظهار الباطل على وجه من التاكيد من كونه شافعي الغموس
باليمن وفي الزور بالشهادة وباليمن والشهادة اخوان ولا نقول
بجامع الا اثم كيلا يكون قلنا لا معارضة فلهذا غير قاده اذ لا
مناقاة من بثبوت التعزير وبالكفارة واما قولنا والمختار يقول
الترجيح فمقرر في شرح المختصر وكذلك قولنا وانه لا يجب الايمان
والضد في المعايير على الترجيح القياس ومنها على قولنا في
المعارضة والمعارض هنا وصف للعلّة كصلاحية المعارض
غير مناف ولا يؤول الى الاختلاف كما لطمع الكيل في البر
لا ينافي ويؤول في التفاح ولا يلزم المعترض نفى الوصف عن
الفرع وثالثها ان صرح بالفرق ولا ايد اصل على المختار والمستدل

الدفع بالمنع والقدر وبالمطالبة بالتأثير ان لم يكن سببا وحيدا استقلال
معداه في صورته ولو بطا حرام اذا لم يتعرض للتعميم ولو قال ثبت
الحكم مع انتفاء وصف لم يكن اذا لم يكن نكحة وصف المستدل وقيل
مطلقا وعندي انه ينقطع اعترافه ولعدم الانعكاس ولو ابدى
المعترض ما يخلف الملقى سمي تعدد الوضع وزالت فائدة الاغا
لم يبلغ المستدل الخلف بغير دعوى قصوره او دعوى من سلم
وجود المطالبة ضعيف المعنى خلافا لمن زعمها الغاوي يكتفي رجحان
وصف المستدل بنا على منع العدد وقد يعترض باختلاف جنس
المصلحة وان اتحد صابط الاصل والفرع ليجاب بخلاف خصوصه
عن الاعتبار انتهى قيل ما معنى قولكم غير منافي ولكن يوول و قلتم
ولا يلزم المعترض في الوصف ولم تقولوا اني بيان في الوصف كما قال
ابن الحاجب وغيره بل حذفتم لفظة بيان وما معنى قولكم وثالثها
ان صرح بالفرق هل معناه يلزمه حينئذ في الوصف ولا يلزمه
ولو عطفتم القدر على المنع مع ان المنع قدح وكذلك المطالبة
بالتأثير وما بعده وعلام يعود ضمير انه من قولكم وعندي انه
ينقطع وجم اعترفتم حيث اشرتم الى ذلك بقولكم لا اعترافه
وما معنى قولكم ولم يبلغ المستدل الخلف الخ فقلت هذه سبع
سؤالات اما الاول فاقول اعلم ان المعارضة تطلق ويراد بها
بيان احدهما الاثبات بوصف يقتضي مقابلا ما اقتضاه وصف
المستدل كما اذا اعتل بوصف يقتضي التحريم فعارضته بوصف
يقتضي الجواز وهذا هو المعنى في قولنا المعارضة في الفرع بما يقتضي
نقيض الحكم كما قررناه في السؤال الماضي والثاني الاثبات بعدة
صالحة لان يتعلق بها في الحكم كما صلت عدة المستدل وينشأ

الخلاف

الخلاف عنهما في الفرع لا في الاصل والى هذا الاشارة بقولنا وصف
صالح للعلة كصلاحية وصف المعارض غير منافي في الاصل ولكن
يوول الى الاختلاف اي بين المختلطين في الفرع المعقولة مجلس
الناظر وقد اوضحنا ذلك بالسبب وتقريره انهما اذا اتفقا مثلا
على كون البرر ربويا واعتل احدهما بالطعم وبين وجه مناسبتة
كان للمعترض ان يقول لم لا تعلقت بالكيل وهو ايضا مناسب
بين ذلك واذا الاحت مناسبتة ما وضع ان التعلق باحدهما وترك
الآخر يحكم فاذا قال الشافعي التفاح ربوي قياسا على البرر جاعل الطعم
كان للمعترض ان يقول ان العلة الطعم وجاز ان يكون الكيل فلا
يكون التفاح ربويا في ال اعتراضه في الفرع اذا عرفت
هذا القدر المشترك بين المعارضتين الاثبات بوصف منع
بنوت الحكم المدعى في الفرع ثم قد يكون مناهيا مطلقا وهو الاول
وقد لا ينافي وهو هذا الثاني واعلم انه ليس من شرط المعارضة ان ياتي
بوصف يكون مناسبه او شبهه مساويا لمناسبه او شبهه وصف
للمستدل بل يجوز كونه دونه في المناسبة والشبه اذا اشترك
في اصل المناسبة والشبه فلا يغرم من قولنا كصلاحية وصف
المعارض انه مساو له من كل وجه بل المراد اصل المساواة من صلاحية
التعليل نعم اذا عارض بوصف لا يكون مساويا من كل وجه فالمستدل
الدفع ثانيا وصفه النسب واخيل او كبر شبه اذا كان القياس بينها
وهذا عندنا بناء على منع تعدد العلل فاننا لا يجوز التعليل بعلمتين
فتي كان وصفا صالحا للعلة تعلقتا باحدهما وحدهما الآخر عن درجة
الاعتناء الى ذلك الاشارة بقولنا ويكتفي رجحان وصف المستدل بنا
على منع التعدد اي تعدد العلل واشرنا بهذا الى ان من يجوز التعليل

بعلتين لا يكفي بذلك وقد صرح بذلك ابن الحاجب فقال ولا يكفي
في جواب المعارضة كون الوصف المعين راجعا على وصف المعترض
واما الثاني فسمعت الشيخ الوالد رحمه الله يقول ورايت في اجوبته
عن الاسيلة الاصلية التي سالتنا عنها التي في العلة معينان
احدهما فعل الفاعل المتني تقول نفيت الشيء فانتفا هذا هو اظهر
المعنيين والثاني نفس الانتفا تقول نفى الشيء هكذا سمع من
اللغة وعلى هذا المعنى الثاني يكون النفي والاثبات تقيضين
يجمعان ولا يرتفعان ويكون المراد بالاثبات البتوت كما مر
بالنفي الانتفا واما اذا اردت بالنفي نفيت الشيء وللاثبات اثباتك
له فيكونان صديين لا تقيضين لانك قد لا تنفي ولا تثبت
انتهى فعلم ان اظهر معنى النفي فعل الفاعل فتقولنا وفي لزوم نفي الوصف
احسن من قول غيرنا ببيان نفي الوصف لانه اراد ما لنفي الانتفا
واظهر معنييه خلافه ونحن اردنا اظهر معنييه ولذلك لم
يخرج الى لفظة بيان فكان اخص واحسن ولا يقال لعل غيركم اراد
بالنفي فعل الفاعل انك لو اراد ذلك لم يخرج الى لفظة بيان بل كان
حشو واما الثالث فعنه ان صرح بالفرق لزمه لانه اذا امر
به فقد التزمه فعليه الوفاء به جريا على قصته التزامه واعلم اننا
وغيرنا كثيرا ما نطو مطلق في حكاية المسئلة المستملة على
مذاهب ذكرناها وكذا ذكر الاول اذا لم يكن المختار دلالة لفظ
الثالث عليها ثم اذا صرح بالاول وكان الثالث مفصلا فتارة
شار الى الحد في الاول وتارة الى الحد في الثاني واما يظهر ذلك بالسياق
والتأمل فتقولنا مثلا في باب النسخ وبالقياس وثالثها ان كان جليا
ولا بعها ان كان في زمنه عليه الصلاة والسلام فالعلة منصوصة

معناه

معناه ويجوز النسخ بالقياس على الاصح والثاني لا يجوز مطلقا
والثالث يجوز ان كان جليا فانه لا يقول احد يمنع بالجلي
ويجوز بالحق واما المنقول عكسه وكذا لا يقول احد يجوز في غير
زمن النبي صلى الله عليه وسلم المستطادون زمنه المنصوصة
وقولنا مثلا هنا ولا يلزم المعترض ان قولنا وثالثها ان صرح
بالفرق عكس ذلك والمعنى ولا يلزم المعترض نفي الوصف على
الصحيح والثاني يلزمه والثالث يلزم ان صرح بالفرق واطلق
القول كدلالة السياق عليه فانه لا يقول احد يلزمه اذا لم
يصرح بالفرق دون ما اذا صرح واما يقال بالعكس او مطلق
اللزوم او عدمه فان قلت فهذا جريتم على قول واحد قلت
رعاية الاختصاص تمنع من ذلك فانك اذا تأملت هذه الاماكن
باسرها وجدت مثلا لا يخص واحدا من الامرين بالاعتبار لا لكونه
اخص في ذلك المكان وهذا فن من البلاغة واما الرابع فاقول
انما المعنى والقبح هنا افساد العلة بطريق من طرق افسادها
وليس المعنى به مطلق القبح في الدليل كما عيناه في قولنا
القوادح منها النص الحذ والدفع اعم من القبح لانه قد يكون
بالقبح بالعلة وقد يكون بمنع وجودها في الفرع مثلا او
غير ذلك من دوافع القياس مع تسليم ان العلة صحيحة
وقد بينا في شرح المختصر ان الاعتراضات وان اكثر الجدل
القول في تفاصيلها فاما سبعة الاول طلب الافهام
وهو الاستنباط والثاني ان القياس هل نوع في ذلك اذ ليس
كل مقام يخرج او يمكن فيه القياس فان منع تمكنه من القياس
مطلقا فهو فساد اعتبارا وقياسه المحض وقال وضعته

في غير موضع فبفساد الوضع وهذا الاعتراضان نظر فان جملة
قول المستدل اعني قياسه المركب من فرعه المتنازع فيه
والاصل والعلة التي جمع بها وثم اعتراضات خمسة خاصة
وذلك لان المستدل عليه تفهيم المعترض كلامه والافعال
تعرض ومن ذا ينظر وهذا مقام الاستبصار ثم اذا اندفع في
القياس فلا بد ان يتمكن منه وهو مقام فساد الاعتبار وفساد
الوضع ثم اذا تمكن من القياس فعليه تبين مقدماته
لتبيين مراده وهي حكم الاصل وعلة وثبوتها في الفرع ولكن
ذلك على وجه يستلزم غرضه من الثبوت في الفرع لئلا يضع
عرضه وليكن ذلك الحكم مطلوبه الذي ادعاه واتى بالدليل
لاجله اذا عرفت هذا فنقول قد عرفت الامرين الواردين
على القياس بحملته الثالث ما يرد على المقدمة الاولى من القياس
وهو دعوى حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه لانه عصب لم ينصب
الاستدلال فتعين المنع اما ابتداء وهو منع حكم الاصل وبعد
تقسيم وهو بعد التقسيم الرابع ما يرد على المقدمة الثانية
ويعني به ادعواه ان الحكم معلل بكذا وذلك يمنع وجوده
او بالقدح في الوصف اما منع كونه علمه او تقدم بامر او عدم
امضائه الى المصلحة او وجود المعارض او عدم ظهوره او عدم
انضباطه او النقص او الكسر وعدم العكس الخامس ما يرد على
المقدمة الثالثة ونعني بها دعوى وجود العلة في الفرع
مساوية لوجودها في الاصل وهو المنع فنقول لا اسلم وجودها
في الفرع او المعارضة فيه بما يقضي نقيض الحكم او يدفع المساواة
باعتبار صميمية شرط في الاصل ومانع في الفرع وهو الفرق او

باعتبار

باعتبار نفس العلة لاختلاف في الضابط او من جنس المصلحة
السادس ما يرد على المقدمة الرابعة ونعني بها قول المستدل
فيوجد الحكم في الفرع ولا شك في هذا المقام الى المنع وقد ينص
الدليل بل يدعي المخالفة وسهيا ما مقتصر عليها وهو دعوى
مخالفة حكم الفرع او مدعي ان دليل المستدل نقيضه وهو
القلب السابع ما يرد على قول المستدل بعد دعوى بثبوت الحكم
في الفرع وذلك هو المطلوب لان المستدل مثلا لا بد ان يقول
مثلا التفاح ربوي قياسا على البريجامع الطعم فانه العلة
لكذا وكذا لو هي موجودة في التفاح فيكون ربويا وهو المطلوب
والوارد حينئذ المنع فنقول لا اسلم بل الفرع باق وذلك هو
القول بالموجب واما التركيب فليس سبق الامر انه يرجوعه
الى منع حكم الاصل او منع العلية او وجودها واما التعدية في
للمعارضة فلذلك لم يفرغ التركيب والتعدية بالذكر في جمع
الجوامع لدخولها فيما ذكرناه اذا عرفت هذا فالقدح عبارة عما
يفيد العلة وهو ما عدناه لكن هنا لا معنى مطلقا بفساد القياس
فان قلت فقد قلت القواعد وعشم بها مطلقا ما يفسد
القياس او عدت منها القلب والقول بالمركب فساد الوضع وفساد
الاعتبار قلت لانا عشنا بالقواعد ثم ما يقدح في الدليل بحملته
سواء العلة وغيرها كما بينا ذلك في اول هذا الفصل فان قلت
فقد اطلقتم الحكم القدح في مكان واردم به خلاف ما اردتم
به في مكان اخر قلت لم نطلقه هنا بل ضمناه الى المنع
والمطالبة بالتأثير تفهم ان المراد قدح خاص وان اللفظ
اطلقوا اختصارا فنقولنا وله الرفع كلام جامع وقولنا بالمنع

التي تفصيل لموارد الدفع والمنع قوله مثلا لا اسلم وجود الوصف
في الاصل فتقول مثلا كوجوده في طبعها بالكيل
لا نسلم انه مكمل لكثرة معاده من النبي صلى الله عليه وسلم
وكان اذا ان موزونا او معدودا او القدر ان يقول
مثلا ما ذكرت من الوصف خفي فلا يعمل به او غير منضبط
او غير ظاهر او غير وجودي او نحو ذلك من قواعد العلة
وهذا الجوابان سبيلان للتعليل بالمنا سبة والشبه
والسيرة وغيرها قولنا وبالمطالبة بالتاثير ان لم يكن
سيرا هذا بطريق ثالث يختص بما اذا لم تكن الطريق التي
اثبت بها الوصف سيرا وهو ان يطالبه بتاثير الوصف
بشها كان او مناسبة اما اذا كان اثبت وصفه بطريق
الستر والتقسيم فليس له ان يطالب المعترض بالتاثير فان مجرد
الاحتمال كاف في دفع الستر فعليه دفعه لئتم له طريقة الستر
قولنا وبيان استقلال الخ هذا جواب رابع وهو ان يبين
المستدل ان ما عدى الوصف الذي عورض به مستقل في
صورة من الصور اما بظاهر من النصوص واجماع فيمتنع لذلك
ان يكون وصف المعترض علة في موضع التعليل لئلا يلزم
الغا المستقل واعتبار غيره قولنا اذا لم يتعرض للتعميم
هذا قيد في هذا الرابع اي شرط ان لا يتعرض للتعميم والا
تستحيل صورة المسئلة لانه لو تعرض للتعميم كان مثبتا
للحكم بالنسبة بالقياس فيخرج عما نحن فيه وقد تحرر هذا
الدفاع المعارضة بطريقتين عامين وهما المنع والقدر
وبطريق مختص بما اذا لم يكن القياس سرا وهو الثالث

وبطريق

وبطريق بشرط ان لا يتعرض فيه للتعميم لئلا تستحيل صورة المسئلة
وهو الرابع وهذا هو السري اتيانا بحرف الجر في الثالث والرابع
قلنا وبالمطالبة وبيان وعدم اتيانا به في القدر والظاهر
واما الخامس فالضمير في انه عايد على المستدل وتقرير هذا
ان المستدل اذا قال ثبت الحكم في صورة مع انتفاء الوصف
الذي عارضته به فتارة ياتي بصورة مشتملة على الوصف
الذي ادعى انه هو العلة وتارة ياتي بصورة لا تشمل عليه
فان كان الاول فهو كاف لانه في الحقيقة قادر في وصف المعترض
لعدم الانعكاس والعكس عندنا شرط مبين على منع تعدد
العلل وان كان الثاني لم يكف لانه كما نقصد علة المعترض
كذلك نقصد علة المستدل لان الانعكاس لازم لهما لوجودان
الحكم بدون وصفيهما وعدي ان المستدل ينقطع حينئذ بزيادة
الصورة المشار اليها لاعتباره بعدم انعكاس علة فان قلت
هل انقطاعه هنا على راي مانع عليتين او مطلقا قلت مطلقا
اما على راي مانع عليتين فواضح واما على راي مجوزهما فلا ريب
بزيادة الصورة التي لم تشمل لاعلى وصف المعترض ولا على وصفه
يعرف بانها قاذحة والا لم يكن لا يراده اياها وجه وقدحها
في وصفه كعدمها في وصف المعترض سواء اذا قدح بها وصف
المعترض كان معترضا بطلان وصفه وذلك غير الانقطاع وقد
اشربا بقولنا اذا لم يكن معه وصف المستدل الى انه لا يكفي
اذا كان معه فشملا كلامنا الصوريين اللذين اشربا اليها وقولنا
وقيل مطلقا يعني قيل انه لا يكفي مطلقا سواء اشتملت الصورة
التي اوردناها على وصفه ام لم تشمل وهذا ظاهرا طلاقا وان الخائب

حين قال ولا يكفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة اخرى
واما السادس فلمستدل الغا الخلف واخرجه عن درجة
الاعتبار بما شأ من الطرق المصححة الاطريقتين احدهما عام
لكل مستدل وهو دعوى ان الخلف الذي ذكره المعترض
قاصر فان تصويره لا يخرج عن كونه صالحا للعلية لجواز التعليل
بالقاصرة ولكونها مساوية للتعليل للتعددية اذ لا يخرج
العلة بتعديها والخلاف فيها معروف اما في التعليل
بالقاصرة فقد مناه في القياس واما في انه هل ترجح التعددية
او القاصرة او يستويان فذكرناه في باب الترجيح والثاني
خاص بمستدل سلم وجود المظنة فلا يقيد ان يقول
الوصف الذي عارضتني به ضعيف المعنى ان ضعف معناه
ولا يصير بعد ثبوته ثبوت المظنة التي بها التعليل وهذا
مقرر في شرح المختصر والى الطريقين اثرا بقولنا بغير دعوى
فسوره او دعوى من سلم وجود المظنة ضعف المعنى فانه
لا الغا يهذين واما قولنا خلافا لمن زعم الغاى زعم
ان دعوى القصور الغا وهذا من قابله اما من اعلى ان العلة
القاصرة باطل ان كان يعتقد ذلك او على انها دونه التعددية
عند التعارض وان رجحان وصف المستدل كاف في دفع
المعارضة وزعم ابن سليم وجود المظنة شي لا يدفع الغا
لضعف المعنى وهو مذهب ضعيف واثرا بقولنا زعمها
الغا الى ان احد الا يقول انها غير الغا ويجوز للمستدل ذكرها
واما يجوز للمستدل ذكرها ويجعلها دافعين للخلف من
يعتقد الغا فغاد الخلاف الى انها هل الغا ولا فمن قال

ها الغا

ها الغا دعاهما مفسدين للغا ومن قال ليس بالغا لا يمكن
الدعوى عدم قبولها لعدم فايدتها وما في قولنا ما لم يبلغ عمر
المستدل مصدريه اى مدة عدم الغا المستدل الخلف واما
الاكتفاء برجحان وصف المستدل على وصف المعترض في دفع
المعارضة فهو اختيارنا بنا على منع تعدد العلة كما ذكرنا
في الكتاب وابن الحاجب اختار انه لا يكفي وذلك منافيه
على جواز اجتماع علة على معلول واحد متاخر عن اصله
ولعلم ان قولنا قد زالت فائدة الغا ما لم يبلغ الخ احسن
واصح من قول غيرنا وفسد الغا لان الغا لا يفسد بل
هو صحيح واذا اتى العرض بخلفه فذلك اعتراف منه بصحته
ولكن اتيانه بخلفه يزيل فايدته التي هي سلامة وصف المستدل
لانه بنص المعترض ولا يخفى عليك ان الخلف من المعترض
تارة يكون وصفا مستقلا غير الوصف الذي عارض به او لا
وتارة يكون قيدا فيه زيدا وتارة يكون بنقصان قيد منه
وهذا الان المعارضة قد تكون بوصف مستقل كالكيل
للطمع او بقيد زائد او بنقص قيد كما ذكرناه في شرح المختصر
واما قولنا في هذا الفصل ولا ابد اصل على المختار فاحسن
من قول غيرنا والمختار لا يحتاج الى اصل لان العموم من ذلك
انه لا يفتقر اليه فتقبل منه المعارضة وان لم يعتضد باصل
وهذا لا يصير ولا يقول به احد فان الوصف ان لم يكن له اصل
يشهد له بالاعتبار لا يصح المعارضة به واما الخلاف في انه هل
يلزمه اذا عارض ابد الاصل الذي اليه استاده واليوجبه
في مجلس المناظرة او لا يلزمه ذلك المختار وعندنا وعند ابن

الحاجب وهو مراده بقوله لا يحتاج الى اصل انه لا يلزمه لانه
ليس بدعي بل معترض ووظيفة المعترض المدم لقاعدة
لبناء قاعدة لنفسه ولا يلزم من نصب منصب الاستدلال
وقيل يلزمه وهو ضعيف والمسئلة مقررة في شرع المختصر
ولازيادة بجمع الجوامع على المختصر فيها لا تغييره العبارة
حيث وضع لفظ الابد موضع الاحتياج وسم ما ابدىناه
واما الاعتراض باختلاف جنس المصلحة وجوابه فقد قررناه
في شرح المختصر وانت اذا تأملت هذا الفصل في جمع
الجوامع عرفت استحالة من الاعتراضات الجدلية على
المعارضة وتدخل فيها التعدية لانه معارضة قاصرة
وتعدد الوضع واختلاف جنس المصلحة فلا يطالبني في باب
القواعد بذكر شيء من ذلك لاني قد قدمته هنا فكيف
اكرهه والكتاب شانه الاختصار والفرار من التكرار وبه
يفهم ايضا ان تعدد الوضع واختلاف جنس المصلحة ضربان
من المعارضة وكذلك التركيب وقد بينه عليه ابن الحاجب
فاغنانا الله بتقديم هذا هنا عن إعادة الكلام في هذه
الامور نرا جميعا ومنها على قولنا في باب الترجيح وان العمل
بالمعارضين ولو من وجه اولى من الغا احدها ولو سنة
قابلها كتاب ولا يقدم الكتاب على السنة ولا السنة عليه
خلافا لراعيها انتهى قيل قولكم ولو سنة الخ هو قولكم بعد
والاصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة وثالثها تقديم
السنة لقوله ليبين انتهى قلت ابل هذا فيما اذا تقابل الكتاب
والسنة سواء كانت السنة متواترة ام احادا وامكن الجمع

من وجه فانه لا يلغى معه احدها وان كان مرجوحا لامكان اعمالها
ومن الناس من انكر الجمع بين الدليلين مطلقا وهو راي مردود
ومنه من قال هذا فيما اذا لم يكن سنة قابلها كتاب فان كان
قديم الكتاب ومنهم من عكس وقال بل تقدم السنة لانها بيان
منه ان القايلان يقبل احدهما بان الكتاب ارجح واخر بان
السنة مبينة وتمثلون بقوله صلى الله عليه وسلم في البحر الحل
ميتته فانه عام في مسئلة البحر مطلقا سواء خنزيره وغيره
مع قوله تعالى او لحم خنزير فانه يقتضي تحريم كل لحم خنزير
سواء خنزير البحر وغيره فيستعارض عموم السنة والكتاب في الخنزير
فمنهم من يقدم الكتاب ويحرمه ومنهم من يقدم السنة ويحلله
ومنهم من يقول ينظر فان امكن الجمع ولو من وجه واحد جمعا
والاخصصنا بالتقابل ونقول اذ ان تقدم الكتاب ان
كانت السنة احادا وان كانت متواترة ايضا فهذه
المسئلة التي ذكرناها اخيرا في الترجيح بقولنا والاصح تساوي
المتواترين الخ فالاصح ما ذكرناه من التساوي والثاني تقديم
الكتاب وطوبى لذكره لوضوحه والثالث تقدم السنة لقوله
تعالى ليبين للناس ما نزل اليهم وانما ذكرنا علمته لانه قول
غريب لا وجود له في الكتب المشهورة بين ايدي الناس ومنها
على قولنا في المفهوم وشرط ان لا يكون السكوت ترك الخوف
وعنه ولا يكون المذكور خرج للغالب خلافا لامام الحرمين
اول سوال او لحادثة او للمجهل بحكمه وغيره مما يقتضي التخصيص
بالذكر ولا يمنع قياس السكوت بالطرف بل قيل نعمة المعروف
وقيل لانه اجماعا انتهى قيل علم يعود الضمير في قولكم

ولا يمنع وكيف حكيم قولاً بالتعميم والاجماع في مقابلة ما المعروف
فقلت اما الضمير فاعيد على ما في قولنا لا يقتضي تخصيص
والمعنى ان شرطه ان لا يكون شئ من الاسباب التي تقتضي تخصيص
القيد بالذكر ولا يمنع ان يقاس المسكوت على المنطوق ولا ينبغي
ما في هذا من حسن اللفظ في مقابلة المقتضي بالمانع وهما
متقابلان وهو نوع من المطابقة نافيه من الاثبات او لا
والنفي بالتأخير وهذا من البلاغة ولك ان تجعل الضمير
في يمنع عايداً على التخصيص بالذكر والمعنى لا يمنع التخصيص
والحالة هذه بالذکر ان يلحق المسكوت بالمنطوق اذا اقتضى
القياس الحاقه وقد يستفيد من هذا مسيلة حسنة وهي ان
حيث لا يجعل القيد محصواً قبل نقول ان ما وراى القيد
كالملوكة في قولنا الغنم السائمة داخل في عموم قولنا الغنم
وان وجود لفظ السائمة كالعامة اذا لا تأثر له في منع المعلوكة
ومن الدخول تحت عموم لفظ التعميم ونقول انه منع دخوله
تحت العموم وبقي مسكوتاً عنه كما كان اذا لا مفهوم يتقيد
واللفظ يقتضيه الحق الثاني وادعى بعضهم فيه الاجماع
وهو قضية قول ابن الحاجب في اثنا المسيلة واجيب
بان ذلك فرع العموم ولا يقال به وقال بعضهم بالاول والى
ذلك الاشارة بقولنا بل قيل يعنه المعروف واشترنا بقولنا
اجمعاً في قولنا وقيل لا يعنه اجمعاً الى ان هذا القول قد ادعى
قيام الاجماع عليه فيكون ما وراى ما خالف الاجماع ولا فائدة
في قولنا وقيل لا يعنه اجمعاً الا البينة على ذلك ولا نفي قولنا
ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق ما نعرف ان الحاق به قياساً

هناك

سابع

سابع وبهذا خرج الجواب عن قولكم كيف قلتم قولاً بالتعميم والاجماع
في مقابلة وعبر به اننا لم ندعى قيام الاجماع على مقابلة نقلنا
ان بعضهم ادعى ذلك واما المعروف فهو اللفظ العام وهو
قولنا الغنم مثلاً في قولنا الغنم السائمة عارض له ولما قلنا
المعروض ولم نقل الموصوف لاننا لو قلنا الموصوف او هم
اختصاص ذلك بمفهوم الصفة وهو لا يختص به اذ هذه الامور
تمنع القول بالمفهوم في لفظ الصفة والشرط وغيرهما ولم نقل
المقيد لان من يدعى ان اللفظ عام او انه لا ينافي العموم
فيحوز الحاق به قياساً لا نسلم وجود قيد ونقول لفظ السائمة
ليس قيداً لانه ما جال للتقييد وانما خرج لغرض وراى التعييد
ومنها قيل ذكرتم في التخصيص ان العام لا يخص بمذهب الصحابي
حيث قلتم ومذهب الراوى ولو صحابياً ثم قلتم في الكتاب
الخامس قول الصحابي على صحابي غير جهة وفاقاً وكذا على غيره قال
الشيخ الامام الابي التعميم وفي تقليده قولان لا ارتفاع
مذهباً اذ لم يدون وقيل جهة فوق القياس فان اختلف
صحابيان فكذلك ليلين وقيل دونه وفي تخصيصه العموم قولان
وقيل ان انتشر وقيل ان انضم اليه قياساً بقريب وقيل قول الشيخين
قطر وقيل الخلفا الاربعة وعن الشافعي الاصل ما وفاق الشافعي
رحمه الله تعالى زيداً في الفريض فلذلك لا تقلد انتهى فقد ذكرتم
المسيلة وما نعتي تقليده غير كون قوله حجة وما وجه استثناء
الشيخ الامام والذكر رحمه الله المتعدييات من كون قول الصحابي
عن وجه ما تقرير وفاق الشافعي زيداً فقلت اما الاول فالمقدم
في التخصيص ان مذهب الراوى لا يخص ولو كان الراوى صحابياً

وهذا سواء كان قوله حجة ام لا والذي ذكرناه هنا انه ان فرغنا
 على ان قوله حجة وذا القياس في تخصيص العموم به قولان
 وهذا سواء كان الصحابي باويا او لم يكن وقد حكيناها وجهين
 في شرح المختصر وجه كونه لا يخص وان كان حجة مجموع
 بالعموم وان الصحابة كانت ترجع الى العمومات وبه كون
 اجتهادهم واما الثاني فانه لا يلزم من قو كونه غير حجة ان لا
 يقلد الا ترى الى المجتهدين يقلدون وليست اقوالهم بحجة
 فمجتهد الصحابة اذا لم يجعل قوله حجة حين تقلد مخلق
 ذهب امام الحرمين وغيره الى ان العامي لا يقلده قالوا وليس
 هذا لان دون المجتهدين عسر الصحابة معاذ الله فم اجل
 واعظم قد يقال لابل لان هذا هم لا يوثق بها فانها ثبتت حق
 البتة كما ثبتت مذاهب الائمة الذين لهم اتباع قد طبقوا
 طبق الارض ودونوا مذاهبهم فايقت بها القلوب وبها من
 ابن الصلاح في كتاب الفتاوى وادانه لا يقلد التابعي ايضا
 ولا غيره ممن لم يدون مذهبه وانما يقلد الذين دونت مذاهبهم
 قلت فغلي هذا ينحصر التقليد في الائمة الاربعة والاوزاعي
 وسفيان واسحاق وداود على خلاف في داود فكان الصلاح ينفرد
 لان هؤلاء هود ورا اتباع ولاي نور اتباع قليلون جدا وذهب
 الامام والغزالي الى ان الشافعي هو الذي يجب على كل مخلوق
 ان يقلدوا تبعها على ذلك طائفة وذهب ابن حزم الى انه لا يقلد
 الا الصحابة والتابعون وان كان لا بد من تقليد غيرهم فيقلد
 محمد بن نصر المروزي من اصحاب الشافعي والطبري والطبري في
 محمد بن نصر كحسيناه في الطبقات في ترجمته محمد بن نصر ومحمد بن نصر



كما وصف وان يدركن لا يخرج عن مذهب الشافعي فكان ابن حزم
 يدعي انه ان كان لا بد من تقليد فليقلد مذهب الشافعي الذي
 امتحله محمد بن نصر المطلق على السنة واقوال السلف ومن هذا
 تسعيد شيا قد قررته في الطبقات الكبرى ولم يحل علي عليه فيما
 اعرف احب عرف القسبة للشافعي بل مادعا اليه نظري وجوته
 بعد شدة التخصيص وهو اني اعتبرت الدال غير المقلدين لواحد
 من الاربعة فوجدت الكل مطبقين على انه ان كان تقليد لاحد فيمكن
 الشافعي وهم مجمعون على انه متوسط بين الراوي والاشهر
 اخذت بما مع الامر من غير افرط ولا تقرير في واحد من الجاهلين
 وعلم ذلك جميع المجتهدين الا من شذ ان لا يعجابه من متاخر
 حاشيتهم ثم وجدت طوائف الائمة الثلاثة المالكية والحنفية
 والحنابلة متفقين على انه ان كان تقليد لغير ائمتهم فيمكن الشافعي
 وانت عال على ملتحقق هذا الفصل على نظري وايان ان تعتمد
 دليلهم لا يتعرف فانه ما ادرك بالمنع ولا انكار ذلك عليه
 بامعان النظر في كلام ائمتهم كثير من ذلك ما يخرج عن حد الاحصاء
 بحضور المباحث والكلام فلا تجد حنفيا الا وهو يقول ان
 لا بد من الخروج عن مذهب ابي حنيفة فليكن الشافعي وكذلك
 المالكي وكذلك الحنبلي وقد خرجنا عن مقصود ما نحن فيه فلنعد
 الى الكلام من تقليد الصحابي فنقول وذهب غيرهم الى انهم
 يقلدون لانهم قد نالوا مرتبة الاجتهاد وهم بالصحبة يزادون
 رفعة وهذا هو الصحيح عندي غير اني ادعي خلافا بينا في الحقيقة
 بل ان تحقق نبوت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقا
 والا فلا لكونه لا يقلد بل لان مذهبه لم يثبت حق البتة فان



قلت قد صحت اقاويل خلاف منهم قلت امام الحرمين لا ينكر ذلك
ولكن يقول ما لم يدون عنهم ولم يكن لهم اتباع يحضرون قولهم حق
التحريم لم تحصل الطمانينة به واعلم ان كلامنا انما هو في الصحابي
العالم وهذا يعرف من قولنا قول الصحابي فان غير العالم لا قول
له ومن اصولنا ان الصحابة كلهم عدول فعدالة من ليس بعالم
منهم تمنعه عن ان يقول في الدين بلا مستند وبذلك تعرف
ان اطلاقنا الصحابي حسن من تعييد بعض المتأخرين انه العالم
لان اضافة القول اليه مثبتة عن ذلك كما عرفناك واما الثاني
فان الشيخ الامام استثنى التعديلات لانه ظهران الصحابي انما
فعلها توقيفا اذ لا مجال للاجتهاد فيه واصل ذلك كلام الشافعي
رضي الله عنه قال في اختلاف الحديث روى عن علي كرم الله وجهه
انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدة
فلو صح لعلت به لانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله
توقيفا ولكن الاصحاب كرهوا ذلك من تفاريع القديم ونازعهم
الشيخ الامام فذكر ان الذي ينبغي ان يكون قول الصحابي هنا
حجة قديما وجديدا للمعنى الذي ابدى الشافعي قال واما
اعتلالهم بان ذلك من تفاريع القديم فلامع لان الاختلاف
من الجديد وينا من طريق المصريين عنه قلت ودعوا
ان اختلاف الحديث من الجديد صحيحة وان استدلاله على
ذلك بروايته من طريق المصريين فغيره نظر فلا يلزم من روايته
لطريق المصريين ان يكون جديدا الا ترى ان الامم كلها من طريق
المصريين لان رايها الربيع المرادى وبعضها قديم قطعنا
كتاب الرهن الصغير وغيره واعلم انك اذا نظرت ما سطرنا في جميع



الجوامع هنا في مسيلة قول الصحابي مع ما سطرناه في باب الترجيح
حيث قلنا وبالله في موافق الصحابي ان كان حيث مره السعد
بذكر الفريضة رابعها ان كان احد الشيخين مطلقا وقيل
الا ان يخالفهما معاذ في الحلال والحرام او زيد في الفريضة ونحوها
فان الشافعي يوافق زيدا في الفريضة جمعا وقيل ومعاذ في احكام
غير الفريضة قولين انتهى حصلت من قول الصحابي على اثني عشر
قولا احدها انه غير حجة مطلقا ولا يرجح به ولا يقلد والثاني
انه غير حجة ولكن يصلح للترجيح والتقليد والثالث غير حجة
ولا يقلد ولكن يصلح للترجيح فقط والرابع غير حجة الا في التعبد
والخامس غير حجة الا ان خالف القياس والسادس غير حجة
الا ان ينضم اليه قياس بقرب والسابع غير حجة الا ان انتشر
والثامن غير حجة الا ان يكون احد الشيخين ابى بكر وعمر والتاسع
احد الخلفاء الاربعة ابى بكر وعمر وعثمان وعليه والعاسر الا ان
يكون احد الخلفاء الثلاثة ابى بكر وعمر وعثمان واليه الاشارة
بقولنا ومن الشافعي الاعلى واعلم ان الذي نص عليه الشافعي
في الرسالة في القديم ان الصحابة اذ اختلفوا في احد الطرفين
ابوبكر وعمر وعثمان رجع ولم يذكر فاختلف اصحابنا على ثلاثة
اوجه صرح بحكاية القفال في اول شرح التلخيص احدها وهو
راي ابن القاضي ان حكم على حكمهم وانما لم يذكره اختصارا وكثفا
بذكر الاكثرين وهذا معنى قول ابن القاضي في اول التلخيص
قاله من الشافعي وابي بكر وعمر وعثمان نصا وعليه من على بحر
قال اصحاب هذا الوجه وقد فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
مثله لك فقال انما جعل الامام ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا

سجد فاسجد واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا الحمد لله
يقول فاذا تشهد فتشهدوا واذا سلم فسلموا فذكر البعض
واقتصر عليه وللشافعي هذا ايضا وذلك انه قال في كتاب
الوصايا واذا كان الموضع مخوفا فغطية الرجل فيه من الثلث
ثم ذكر بعض الامراض الخوفه واقتصر على قلة ما ذكره وكذلك
قال في كتاب احيا الموات والاحياء على ما يعرفه الناس
احيا في مثل المجبي ثم ذكر بعض ما يكون احيا واقتصر عليه
والوجه الثاني انهم قالوا انما يذكر عليا لانه كان يرد بالسبع
فارد في تلك الرتبة وعلله عن نفسه وكذا حكم هذا
الوجه وعلله القفال وجماعات من ائمتنا وهو في غاية
الضعف والسقوط والوجه الثالث وصحة القفال وجماعة
انه لم يذكره لانه ليس في قوله من القوة والحجة كما في قوله وقالوا
وسبب ذلك ان الصحابة كانوا كثيرين اذ ذاك وكانت
الخلفاء الثلاثة يسلمهم كما فعل ابو بكر في مسيلة الجدة
وعمر في الطاعون وغير ذلك فكان قول كل منهم كقول البكر
الصحابة ولما ايل الامر الى اخرج الى الكوفة ومات خلق من
الصحابة فلم يكن قوله كقولهم لهذا المعنى لا يرض فيه كرم
الله وجهه ورضي عنه والحادي عشر حجة ولا يرجح به الا ان
احد الاربعة فيرجح به فقط الثاني عشر رجع لمن
من النصوص نص في ذلك الفرض قول زيد في الفرائض
لشهادة النفس بانه اوصى قال اصحاب هذا القول فاذا كان
نصاب احدها اعم اخذ بالاحض فالنص على ان زيدا افرض
انتق من النص على ان معاذ اعلم بالحلال والحرام فرجح قول

زيد

زيد في الفرائض على معاذ ومعاذ على علي وعلي على غيره لانه
جا افرضكم زيد واعلمكم بالحلال والحرام معاذ واقضاكم علي
والقضا اعم من الكل واما في غير الفرائض فرجح معاذ ثم علي
والاحضوصية في مذهبا والثالث عشر شرط ان لا يعارض
ذلك احد الشيخين فان عارض فالمقدم ما فيه احد الشيخين
 واصحاب هذا القول يقولون افرضكم زيد واقضاكم علي
واعلمكم خطاب شفاهي لمخاطب لم لا ابو بكر ولا عمر ولا عثمان
فلم يدخلوا فيه فلم يلزم كون من ذكرنا من الثلاثة فيما
ذكره وهذا هو الحق ثم اذا تأملت هذه المذاهب حق التأمل
عرفت ان بعضها ينظر الى القاييلين وذلك كقول من يقول
انما يجمع باحد الشيخين او الثلاثة او الاربعة ونحوهم
وبعضها الى صورة المنقول كقول من قال انه رجمنا بجمعة
اذ اختلف القياس ودافعه قياس بقريب او انتشر وبعدها
القول بانه لا يترجح به اصلا وقد حكاه منهم الوالد في شرح المتهذيب
وسرح المتهاج في باب الخيار ومنها على قولنا في الدليل الظن
واختلف ائمتنا هل العلم عقبيه مكتسب قيل لم يثبت
مبينة اختلف للمفعول وحذفتم لفظ ائمتنا اختصارا فقلت
لانا اردنا ان نثبت على ان الاختلاف في ذلك واقع بين ائمتنا
لا بيننا وبين فرق المخالفين من المعتزلة وغيرهم فلو بيناها
للمفعول لم يستقد الناظر ذلك واعلم ان ما تصرحنا بالقاييلين
اسرار حفية وفوايد مهمة بنينا على بعض الاحتمالات في آخر
جمع الجوامع حيث قلنا واما اقصينا بذكر باب الاقوال
الخولنا ضرب لك امثلة فاقول قولنا في فرض الكفاية ان

امام الحرمين والدة الشيخ ابا محمد والاستاذ ابا اسحاق ذكر والله
 افضل من فرض الاعيان له فايدتان احديهما غرابة القول
 والغريب يتقوى بعزوه الى قايله لا سيما اذا كان قايله اماما معتبرا
 لكل واحد من هؤلاء الثانية انه مشهور عن امام الحرمين فقط
 فان النووي في الروضة والاكثر انما عزوه اليه فاقدنا ان له
 فيه سلفا عظيما وهو والده الشيخ ابو محمد والاستاذ ابو اسحق
 وقولنا فيه ايضا انه على البعض لا الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور
 فايدة التصريح بالوالد وان خالفنا تقوية مذهب الجمهور
 به فلا يخفى انه على امام المتأخرين عربا وعجماء نقلا وبجاء حفظا
 وفهما في كل علم وبالجمهور اننا لم نتبعهم ولولم نضع بخلافهم
 لنوم متوهم اننا موافقون كما هو الاغلب وقولنا في التكليف
 بالمحال الشيخ ابو حامد والغزالي وابن دقيق العيد ورحمنا
 م. لانهم من ائمة اهل السنة فتستقر موافقتهم للمعتزلة
 وابو حامد هو الاسفرايني شيخ العراقيين من مقدميهم والغزالي
 من متوسطيهم وابن دقيق العيد من متأخريهم فكان بالتصريح
 بهم ايضا فايدة في كل قرن منا من يوافقهم وتصريحنا في مسئلة
 القياس في اللغة بالقائلين من الطرفين ليعلم اعتداهما فان
 بعضهم توهم ان الاكثر على المنع وليس كذلك وفي التصريح بان
 القاضي يمنع فايدة اخرى وهي التنبيه على ان من نقل عنه
 بخونه كابن الحاجب لم يجرد النقل عنه بخلاف ما نقل في كتاب
 آخر لبعض المصنفين فاعلم انما نقلناه نحن هو المجوز الثالث
 عنوان تصريحنا به انما هو لوقوع الغلط عليه وتصريحنا في الردف
 نعلب وابن فارس لغرابته ذلك فليس في الكتب المتداولة

اليوم

اليوم ذكر من منع وقوع الترادف وقد حكينااه في شرح المنهاج عن
 حكاية بعض الاساتذ فلينظر وتصريحنا في مسئلة مفهوم
 اللقب ناقص وان جوف في مدادهم الوقوف للتنبيه على ان
 للدقاق رفعا معنيين وان اشتهرت المسئلة به وحده وقد
 كان الصرفي اقدم منه واجل هو اعني الصرفي الذي كان يقال
 لم يخلق الله تعالى بعد الشافعي اعلم بالاصول منه فمحملة تقوى
 قول الدقاق وتعلم ان للدقاق سلفا صالحا في مقالة وامثال
 ما نحن فيه في هذا الكتاب كثيرة فلا يطيل بها وبهذا يعلم ان من
 وقع في وهمه ان يختص هذا الكتاب بخلاف القائلين وطرح
 اسماءهم والاقتصار على ذكر هذا الخلاف فقد موت من اعراض
 الكتاب غرضنا عظيما ولم يختص بل مقتضا استراسد كما اننا
 الى ذلك في آخره ومنها على قولنا في الاستقاق وانه من تعتبر
 قبيل هذه الزيادة من تمام الحد وهي المشار اليه بقول ابن
 الحاجب وقد يراد بعد ما قلنا لابل فيها فايدتان احدهما
 انها لا توجد قيدا في الحد المنه عن الدائيات وعلى من جعلها
 قيدا دخل ذكر قول ابن الحاجب وقد يراد ما يصرح بان
 الزيادة من جملة الحد وليس كذلك والثانية انه مع كونه
 قيد الابد منه لكونه شرطا وليس انه كقولنا انه قد يطرأ فان
 اطراده قد يتخلف كما في القارورة فكان التقييد بلا بد
 متعينا لما ذكرنا من كونه شرطا وحده من الحد واجبا لما
 ذكرناه من كونه غير ذاتي وانما يوجد في الحدود الذاتية التي
 يسميها الفقيه اركانها والتجديد في اطراده وعدمه بعد
 متعينا فلا ينبغي ان يقال وقد مرها ولا ان يقال لا بد فيها

وهذا واضح للمتأمل القراء فومنها على قولنا في وقوع كل من
الردفين مكان الآخر ان لم يكن بعيدا بلفظ قيل ما فائدة هذا
القيد فقلت التبيين على ان ما يعيده بلفظه خارج عما نحن
فيه وكان من قولنا ان لم يكن تامة وجعل امام الحرمين في النهاية
الفاظ استمررت اقرار القرار فلفظه متعين ترتيبا بعيد
بلفظه وان كان الغرض الاكثر معناه كالتمهيد والتكبير لفظ
النكاح مردود اهل المردى فيه السعة وانما تعينت الفاظه
لحاجة الاشهاد ويلزم على الثاني ان اهل فطرة لو توطأ على لفظ
في ارادة النكاح ينعقد به عه الطلاق مع المعقود سوى النكاح
اما ما لا يحتاج الى قبول كالابرا والفسخ قلت وانا احقق البحث
عن هذه المراتب كلها ان شاء الله تعالى في كتاب الاسباه والنظائر
المقدمات ومنها على قولنا في اللفظ هو محمول على عرف
المخاطبين ابداء قيل ما تعديره فقلت تقريره مستوفى في شرح
المختصر وحاصله اني ادعي كلام كل جيد فحل على عرفه وفاقا وانما
قدم الشرع لانه عرف الشارع وبهذا تعلم انه انما تقدم
في كلام الشارع ومن يتكلم على لسان الشرع لعلمه الفطن عند
اطلاقه اللفظ بانه انما اراد ذلك لانه الغالب من احواله لاني
كلام العامي مثلا فاذا تعذر عرف المتكلم انتقلنا الى العرف العام
وهذا ان كنت تجده الا في كلامنا فهو حقيقة مراد الاصوليين
وكلام من اطلق منهم ان الشرع مقدم محمول على انه لم يتحدث الا في
اللفظ الوارد في الشرع ولولا خشية الاستغراب لقلت اللفظ
الشرعي اذا ورد من الشارع محمول على الشرع قبل المعنى اتفاقا
والخلاف انما هو في وروده من غيره وقد اطلقنا القول في تحقيق

هذا الموضع

هذا الموضع في كتابنا الاسباه والنظائر وهو الكتاب الذي لا يليق
بالمجد في طلب العلم اعماله ولا يسع طالب التحقيق اغفاله ولا
يسمح بجزوه ما دام قيد الحياة بالنفس بحوم وستظهره من مسا
اداسها ذم الذات بكاسه المحتوم بعد ما فشرح ونصوبها
الصدر وسور بعد ها غير مستوفى الخلازيد وعمرو هو
الاجتهاد ومنها على قولنا في الاجتهاد مسيلة المصيب
في العقلية واحدا وباقي الاسلام مخفي ام كافر وقال الحافظ
والعبري لا ياتم المجتهد قيل مطلقا وقيل ان كان مسلما
وقيل زاد العبري كل مصيب اما المسيلة التي لا قاطع فيها فقال
الشيخ والقاضي والابو يوسف ومحمد وابن شريح قيل مجتهد مصيب
ثم قال الا وان حكم الله تابع لظن المجتهد وقال الثلاثة هنالك
لما لو احكم لكان به ومن ثم قالوا اصاب اجتهاد الاحكام او ابتداء
لا انتها والصحيح وفاقا للجمهور ان المصيب واحد والله تعالى
حكم قبل الاجتهاد قيل لا دليل عليه والصحيح ان عليه اماره وانيه
مكلف باصا بته وان خطيه لا ياتم بل يوجب اما الحدسه فيها
قاطع فالمصيب فيها واحد وفاقا وقيل على الخلاف ولا ياتم
المخفي على الاصح ومن قصر مجتهدا ثم وفاقا انتهى وليحفظ فان
نسج جمع الجوامع مختلفة فيه وما سطرته هنا هو ما استقر
عليه تابعي وقيل عليه اسوله سات من قبل عدم فهم
سبحي من المسيلة على هذا الوجه مظهر جوابها بتقريرها فاقول
هذه المسيلة معقود لان المصيب واحد ومتعدد وللسايل
قسمان عقلية وغير عقلية اما العقلية فالمصيب واحد
وفيه ما عرفت عن الحافظ والعبري واما غير هاتين المسائل

البرية واعني بالبرية بالنسب اصلا من اصول الشرع الذي اجمع
 عليه اهل الحل والعقد هل هو واحد والحق متعدد ولا يخفى ان
 الحرسات منها ما ليس عليه دليل قاطع ومنها عليه برهان القسم
 الاول فالقاطع فيه واليه الاشارة بقولنا المسئلة التي لا قاطع
 فيها الى قولنا وان محطيه لا ياتم فنقول قال الشيخ ابو الحسن
 والقاضي ابوبكر ومن سميناه كل مجتهد مصيب ثم اختلف
 هؤلاء فقال الاولان وهما الشيخ والقاضي حكم الله تابع لظن
 المجتهد كما ظنه كان حكم الله في حقه وقال الثلاثة ابويوسف
 ومحمد وابن شريح في اصح الروايتين عنه مقالة يسمى بالاسبية
 وهي ان في كل حادثة ما لو حكم الله لم يحكم الابد وهؤلاء القائلون
 بالاسبية يعبرون عنه ان المجتهد مصيب في اجتهاده محط في
 الحكم اي اذا صادف خلاف ما لو حكم الله لم يحكم الابد وربما
 قالوا محط انتهى الابتداء وهذا آخر تفاريع القول بان كل مجتهد
 مصيب وقال الجمهور وهو الصحيح المصيب واحد والله تعالى
 في كل واقعة حكم ساير على اجتهاد المجتهدين وحكي الناظري
 ثم اختلفوا عليه ذلك ام هو كد فين لنفسه من يشاء الله
 ويخطيه من يشاء او الصحيح ان عليه اماراة واختلف القائلون
 بان عليه اماراة وهوان المجتهد هل هو مكلف باصابة الحق
 او لا لان الاصابة ليست في وسعه والصحيح الاول ثم
 اختلفوا فيما اذا اخطأ الحق هل ياتم والصحيح لا ياتم بل له
 اجر على ما قاله صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله
 اجران فان اخطأ فله اجر واحد وعلى يوجز لم يتكلم في جميع
 الجوامع في هذا واعلم انه انما يوجز على بذل وسعه وعلى

نفس

نفس الخطا لانه ليس من صنيعةه واما اذا اصاب فله اجران
 احدهما على بذل الوسع وهذا كما في المخطي والثاني يحتمل ان يقال
 انه على نفس الصواب فان قيل ليس انه ليس وصف قلنا قد يتبادر
 للمز على ما ليس من اذا كان من اثار صنيعةه ولا كذلك الاثم
 ويحتمل ان يقال انه على كونه سن سنة حسنة تعيد بها من
 يتبعه من المقلدين ومن هنا قول المخطي لا يوجز على اتباع المقلدين
 بخلاف المصيب لان مقلد المصيب قد اهتدى به لانه صادف
 الهدى وهو الحق ولان يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك
 من حمر النعم بخلاف المخطي فان مقلده لم يحصل على شيء غاية الامر
 سقوط الحق عنه باعتبار ظنه اما حصول ثواب ذلك ففيه
 نظر القسم الثاني ما فيه قاطع واليه الاشارة بقولنا اما البرية
 فيها قاطع فالمصيب فيها واحد اجماعا وان دق مسلك ذلك
 القاطع وعمص وتلاطت فيه امواج الفكر والمخطي غير اثم على الاصح
 والقول الثاني انه ياتم وهذا بقوله فيما لا قاطع فيه ياتم وبعض
 من يوافق هناك على انه لا ياتم وكذلك كان القول بانه ياتم
 هنا اقوى من القول بانه ياتم حيث لا قاطع ومن ثم عبرنا
 بلفظ الاصح هنا ولفظ الصحيح هناك اشارة الى ان يقال
 هذا الوجه من الصحة ومقابل ذلك فاسد ما قولنا ومع قصر
 مجتهد اثم وفاقا فاشارة الى انه من قصر ياتم سواء في ان القطع
 وغيرها وعبرة ابن الحاجب مخطي اثم ونحن حذفنا لفظ
 مخطي لانه اراد مخطي في الحكم فلسنا على يقين من ذلك اذ يحتمل
 انه اخطأ وان اصاب ولكنه ياتم لتقصيره وقد يكون مع ذلك
 اصاب كواحد دفين وان اراد مخطي في نفس الاجتهاد فهذا الحديث

فيه فقد اخرج شرح هذه المسئلة وجه عدولنا عن الفاظ غيرنا
المقدمات ومنها قيل لم لا قدمتم حد الفقه وحد الاصل
على حد اصول الفقه لانها مفردان ومعرفة المفرد من سابقة
على معرفة التركيب قال الامام التركيب لا يمكن ان يعلم الا
بعد العلم باجزائه لا من كل وجه بل من الوجه الذي يصح منه
التركيب فقلت لوجه ثلاثة احدها ان هذا هو المقصود
بالاصالة فتعين تقديمه اذ التقديم يقتضي الاهتمام فلو قدم
غيره والجامع ان الاهتمام انما هو به لم يكن مناسبا والثاني ما
ذكره الشيخ الامام الوالد رحمه الله تعالى في القطعة التي عملها
في شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال مانصه وبدا بالتعريف
اللفظي لانه اخص وعذ النوع من التركيب اعني المضاف والمضاف
اليه اذ اسميه كرجل فيصدق عليه بطريقين ويكون المدلول لللفظي
اخص من الاضافي وقد يسمى به شئ آخر بينه وبين الاضافي مباينة
او عموم وخصوص من وجه وسنين لك من اى الاقسام هو
وعلى كل تقدير فاللفظي هو المميز لهذا العلم عن غيره فلذلك بدا به
ثم كلامه ومراده ان اللفظي هو الصحيح اخص من الاضافي يجب
وضع اللفظ والثالث اني اقول اذا سميت مضافا ومضافا اليه
قارة يقطع النظر عن المفردين الاضافية بالكلمة ويكون ذلك
كالاعلام المرجلة وليس اصول الفقه من هذا القبيل فاننا لم
نقطع النظر عن معنى الاصل والفقه والاضافة كلمة بل لاحظنا
كل واحد منها وتارة تلاحظ وذلك على قسمين احدهما ان يلاحظ
تلك المعاني ويبقى على حالها ولا يعمل شيئا الا زيادة صيورها
علما وهذا يعتمد في اصول الفقه لاننا لم نبق شيئا من المعاني

الثلاثة

هذا هو المقصود بالاصالة

الثلاثة على حاله والثاني ان يلاحظ اني ملاحظة فيلاحظ
مثلا معنى الاصل الفقه والفقه واصل الاضافة وتكون هذه
الملاحظة هي العلاقة المسوغة لاطلاق هذا اللفظ الذي هو
مضاف ومضاف اليه على هذا العلم وهذا هو المقصود وسببه
العلم الذي يسمى فيه الصفة كالحسن والحسين عند النخاة
والحقيقة الشرعية عند المحققين من اصحابنا فانها مجاز لفظي فلم
يقطع الشارع النظر في معنى اللفظ خلافا للمقاضي فيسقط فليس
الاصول والفقه من خصوصهما مفردين لهذا المركب بل لا سطلب
لهذا المركب مفردان لانا قطعنا النظر عن مفردته وصيرناه على
فان قد ذكرتم انكم لم تقطعوا النظر بالكلمة قلت نعم بمعنى اننا لم
اصل المعاني الثلاثة فقط ولكننا قطعنا النظر عن خصوصيتها
فافهم ذلك وبه تعرف اننا لم نقدم تعريف المركب على مفردته فانه
لا تركيب الا في الصورة واللفظ لا في الحقيقة والمعنى وهنا
نتميم على بحث شريف وهوان هذه الاسماء الموصوفة للعلوم
كالفقه والنحو والطب والاصول وما اشبهها هلم على مما صار علما
بالغلبة او هي من المنقولات العرفية فيه للموارد رحمه الله تعالى
احتمالا ان ذكرهما في شرح المختصر قال والثاني اقوى لان العلم بالغلبة
يتقدم بما اذا كان معرfa بالالف واللام كالفقيه او بالاضافة كما بن
عمر بن محمد في العرف انه لو قال القايل فلان يعرف فقها وخوفا
وطبا فهم منه معانيها الخاصة فدل على انها موضوعات لها مع التكرار
كما يفهم من ادائه الثلثين ذوات الاربع قال ثم اذا ثبت انها
منقولة فهي كاسماء اجناس لا اعلام اجناس لوجهين احدهما
انها تقبل الف واللام ولو كانت اعلاما لما قبلتها والثاني

انه قد ثبت ذلك في دأبه اذ ليست بعلم فلتكن هذه مثلها
العموم ومنها على قولنا في العام والصحيح دخول النادر
وغير المقصودة تحته وانه قد يكون مجازا وانه من عوارض
الالفاظ الخاطلة بغير ذلك فقلت هذه اربع مسائل
الاولى ان الصورة النادرة هل تدخل تحت العموم فيه خلاف
حكاه ابو اسحاق الشيرازي وغيره يعني عليه المسابقة على الفعل
وفيها وجهان القابل بالجواز يستند الى دخول تحت قوله صلى
الله عليه وسلم لا سبق الا في نضل او خف او حافر والمانع يدعي
انه نادر لم يرد باللفظ والثانية وهي مسيلة العموم المعنى
ان غير المقصود هل يدخل في العموم وفيه خلاف منقول عن
حكاه القاضي عبد الوهاب المالكي وليست غير المقصودة هي
النادر كما توهمه بعض من بحث معي بل النادرة هي التي لا تخطر
غالبا ببال المتكلم لندرة وقوعها وغير المقصودة قد تكون مما يخطر
بالبال ولو غالباً بغير صورة يتوفر القرآن على انها لم تقصد وان لم
تكن نادرة ورب صورة يدل القرآن على انها مقصودة وان كانت
نادرة فافهم ذلك فني المسيلتين بول باسل فاعرفت هذا
فاذا ذكر الالفاظ لفظا عاما وهنالك صورة لم تقصد ولكنها
دخلة في دلالة اللفظ وكثيرا ما يقع هذا في الفاظ الواقفين
فهل يعتبر لفظه وتدخل تلك الصورة وان لم يقصد ها او
يقتصر على المقصود الاصح الاول والخاتمة يميلون الى ترجيح
الثاني ويبنون عليه اصولا عظيمة في باب الوقت واستنبط
ابن الرفعة من كلام القرطبي في الفتاوى ان المقاصد تعتبر في
مقاصد الواقفين فيخصص بها العموم ويعمم بها الخصوص ولنا

في مقاصد

في مقاصد الواقفين تحقيق لسناله الآن بخروج عن صناعة الاصول
وانما غرضنا تقرير المسيلة وقد وضع ووجه دخول غير المقصودة
ان المراد انما هو اللفظ فلا مبالاة بصورة لم تقصد فان المقاصد
لا انضباط لها والرجوع الى منضبط اولى على ما تقر فكان اعتبار
اللفظ وازادة الحكم عليه وجودا وعلما اولى وليست ادعى ان
المقصود اخرجها تدخل وانما اقول غير المقصودة تدخل وفرق
بين غير المقصودة والمقصودة الاخراج المقصودة الاخراج لا سبيل
الى القول بدخولها غير انما نقول لا اطلاع على قصد الاخراج الا
بدليل وذلك الدليل محض لهذا اللفظ فلا يمنع دخول الصورة
في مدلوله لان التخصيص اخرج من الحكم لامن المدلول ومسيلة
جمع الجوامع انما هي غير المقصودة سواء اخرجها ام لا فان لم يقصد
دخلت لفظا وحكما وان قصد اخرجها دخلت لفظا وخرجت حكما
كسائر المخصصات ونظير غير المقصودة المخاطب بكسر الطاء هل
يدخل في عموم خطابه فان المخاطب لا يقصد نفسه غالبا ولذلك
قول من ستمك فاستمه فلو قال لك استم السلطان اذا ستمني
لقلت هذا لم اقصد وامليه لكبر ورب غير مقصودة يدل القرآن
على خلاف ما دل فيه اللفظ كما وقع عندي في المحاكمات واقف وقف
على الفقر والمساكين وقال تقدم غنقا الواقف على غيرهم فافتقر
اقاربه فهل يعطون لكون الاحسان اليهم اولى من العتقا والقران
تدل انه لو استحصروهم لتقديمهم في الاعطاء وانه انما خرج جانب
العتقا ترجحا لمن هو اولى بغيره من غيره والاقارب بذلك من
العتقا اولى لان اللفظ لا يدل الا على تقديم العتقا وليسوا
اباهم وهذا موضع نظر واحتمال فيستبعد استبعاد العتقا بالوقف

واذ يخرج من هم في نظر الشرع والواقف فيما يظهر اول ويبعد
اعطاء من الادالة لفظه على عطائه ول نحو شافعي على اعطائهم
مقدمين على العتقا والصورة هذه ومرت في دخول غير المقصود
حكاية لطيفة ونكتة بدعية استحسناها في الشيخ الامام
رحمه الله تعالى فاصفها لك قايلا كما شرع بين يدي ذلك
الخبر العظيم وجري ذكر قول الحريري صاحب المقامات فيها
من الذي ما ساقط ومن له الحسنى فقط
فقال بعض الحاضرين يحكى ان الحريري لما قال هذا البيت سمع
قايلا يقول من ورا جدار

محمد الهادي الذي عليه جبريل هبط
فقلت اما كان الحريري ان يحجب فيقول
وذا ان فرد نادرا اعذر فيه الغلط

فاستحسن معنى الشيخ الامام ذلك جدا فلهذا الحريري لم يقصد البني
صلى الله عليه وسلم قطعا وكان اراده عليه في حكم النقص بصورة
نادرة وقد يقال ذكر هذه الحكاية مثالا للصورة اولى من ذكرها
لغير المقصود واعلم ان الخلاف في الصورة النادرة حكاية الشيخ
ابو اسحاق الشيرازي رضي الله عنه وغيره وفي غير المقصود
قد قلنا لك انه منقول عن حكاية القاضي عبد الوهاب
من نقله الشيخ تقي الدين بن تيمية رحمه الله تعالى في تعليقه
له ولوالده وجده تسجي السودة الثالثة ان العام قد يكون
لفظا مجازيا وخالف بعض الحنفية فرغم ان المجاز لا يعم لصغفه
قال فانه على خلاف الاصل فيقتصر به على الضرورة كما قال اصحابنا
انما يقيد بالضرورة مقدرا بقدرها وهي مسيلة عموم للمقتضى

وهذه

وهذه بسمية ساقطة وليس المجاز مما يختص بحال الضرورات
بل هو عند قوم غالب على اللغات والدليل على ان العام قد يكون
مجازا الاستثنا في قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالف صلاة الا
ان الله احل الكلام فيه فان الاستثنا معيار العموم فدل على
تعميم كون الطواف صلاة وكون الطواف صلاة مجاز والرابعة
انه من عوارض الالفاظ وهي مسيلة خلافة مقرر في شرحي
على المختصر فيلنظم المفهوم ومنها على قولنا في المفهوم مما
نضده وهو صفة كالغنم السائمة او سائمة الغنم لا مجرد السائمة
على الاظهر انتهى قيل ما الفرق بين الغنم السائمة وسائمة الغنم
قلت هذا مكان غويص فاقول يحتمل ان يقال لا فرق بينهما والغنم
موصوف والسائمة صفة من الموصوفين الا انه في الثاني قدم من
تاخر فصارت سائمة الغنم والى هذا يرشد كلام البيضاوي
في منهاجه ويحتمل ان يفرق بينهما فيقال انهما مشتركان في ان لكل
منهما مفهوم صفة لكن المفهوم من هذا غير المفهوم من ذلك
وهذا هو التحقيق عندي فاقول المراد بالصفة عند الاصوليين
تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر بمحول بشرط ولا انتفا
ولا غاية ولا يريدون منها التعب فقط كما ينحل الخوف وهذا
وان دل عليه فيل جميعهم بحل الغنى ظلم مع ان التقييد فيه انما
هو بالاضافة فقط وقد جعلوه صفة فهو واضح من ان يستدل
عليه بذلك عند من عرف كلام الاصوليين واذا كان المعنى بالصفة
التقييد كان المقيد في قولنا في الغنم السائمة زكاة انما هو الغنم
وفي قولنا في سائمة الغنم زكاة انما هو السائمة فمفهوم الاول عدم
وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة التي لولا التقييد بالسوم لشمها

لفظ العموم ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة في سائمة غير
الغنم كالبقر مثلا التي لو لا تقييد السائمة باضافتها الى الغنم
لشملها لفظ السائمة واما عدم وجوب الزكاة في الغنم
المعلوفة بالنسبة الى هذا التركيب الثاني فانه من باب
مفهوم اللقب كما ان عدم وجوب الزكاة في البقر بالنسبة
الى قولنا في الغنم السائمة زكاة من باب مفهوم اللقب واما
قلت ان عدم الوجوب في هذين الموضعين من باب مفهوم
اللقب لان المقيد في المثال الاول وهو الغنم لم يشمل غير الغنم
كالبقر مثلا فلم يخرج بالصفة التي لو اسقطت لم يحتل الكلام
والمقيد في المثال الثاني وهو السائمة لم يشمل الغنم المعلوفة
فلم يخرج المعلوفة في الصفة اعني اضافة السائمة الى الغنم
بالصفة التي لو اسقطت لم يحتل الكلام فغير الغنم في المثال
الاول وغير السائمة في المثال الثاني مسكوت عنها ويورد
ذلك ان ابا عبيد لم يفهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم مطلق
الغنم ظلم الا ان مطلق غير الغنم ليس بظلم الا ان غير المطلق ليس
بظلم ولا ان المعنى الذي ليس بماطل بظالم اذا اقر ذلك علم
ان قولنا في الغنم السائمة زكاة منطوق ومفهوم ومفهوم
لقب فمنطوقها واحد وهو وجوب الزكاة في السائمة من الغنم
ومفهوم الصفة فيها مختلف اذ مفهوم الاول عدم الوجوب
في الغنم المعلوفة ومفهوم الثاني عدم الوجوب في سائمة الغنم
ومفهوم اللقب فيها مختلف ايضا فان مفهوم الاول عدم الوجوب
في غير الغنم ومفهوم الثاني عدم الوجوب في غير السائمة الا ان
مفهوم اللقب لا يرض لنا في البحث عنه انما العرض البحث عن

مفهوم

مفهوم الصفة فلما اختلف بالنسبة الى الصفتين اتينا بالمثالين
وبهذا التحقيق يظهر لك ان المتني في قولنا الغنم السائمة فيها زكاة
وهي الزكاة عن الغنم غير السائمة لا عن غير السوائم مطلقا لان غير
سوائم الغنم لم يدخل في اللفظ هنا فكيف نتقي فان مورد الكلام الغنم
والمتني في قولنا سائمة الغنم الوجوب في سائمة غير الغنم وليس هذا
التردد في البحث هو الخلاف الذي حكيناه وعلى اثر هذا الكلام حيث
قلنا وهل المتني عن لايهما وغير مطلق السوائم قولان انتهى في القولين
متفقان على ان المتني غير السائمة لكن اي سائمة سائمة الغنم او سائمة
كل شيء هذا موضع القولين ولعله مخصوص بصورة في الغنم السائمة
اما صورة سائمة الغنم فقد قلنا ان المتني فيها سائمة غير الغنم والمتني
سائمة لا غير سائمة والمتني هناك غير سائمة على العموم او غير سائمة
على الخصوص فيه قولان واذا فهمت ما القيت لك من التحقيق
ظهر لك الخلل في كلام البيضاوي صاحب المنهاج حيث جعل في
سائمة الغنم زكاة مثلا بصورة تعليق الحكم باحدى صفتي الذات
وقال بعد ذلك انه المتبادر من قوله عليه الصلاة والسلام مطلق الغنم
ظلم ووجه الخلل ان المتبادر من هذا الحديث ان مطلق غير الغنم
ليس بظلم كما قلناه وايضا فهم ابو عبيد وهذا التبادر ليس نظير
عدم الوجوب في الغنم التي ليست بسائمة التي قصد البيضاوي
اثبات فهمه من قول القائل في سائمة الغنم زكاة واما نظير هذا
المفهوم ان المعنى الذي ليس بماطل ليس بظالم وهذا الخلل انما جاء
من التحقيق الذي حققناه وعذرا البيضاوي ومن شاركه في
صنيعه ان عندهم سائمة الغنم مقدم على ناحر اصله الغنم السائمة
وانهم لا يفرقون بين العبارتين المقد مات ومنها على قولنا ان



الحد والمحد وغير مرادف قيل هذا يناقض قول المنطقيين لو قدر
الوفا في الحد لكان مستلزما عين المحكوم عليه فقلت هذا
ولا ينبغي ان يخص به ابن الحاجب فانه قال العبارتين فيدعي
عليه المناقضة في كلامه اما ان افلم اذكر كلام المنطقيين لاني
لم اذكر علم المنطق في هذا الكتاب وابدله بعلم الكلام وثانيا
انه لا تناقض وذلك ان المراد بالحد هنا في المنطق الذاتيات
الكلية المركبة اعني الجنس لقريب والفصل القريب المصدر
كل منهما بالآخر وبالمحد ودعاهما ماهية والمحد بهذا المعنى نفس
المحد وفلو قدر الوهان في تحصيله لكان مستلزما نفس المحكوم
عليه ولا يقال انهما مرادفان لان الترادف فيه لفظان دالان على
معنى واحد وليس المعنى في ذلك واحد بل هما شيان استلزم
احدهما الآخر وتوصل اليهما بطريقتين والتحقيق ان تم معاني
فلفي عليها الفاظ فيختلف بالنسبة الى الفاظها اختلاف المطروق
بطرقه فان القيت الفاظ من جهة واحدة فهو الترادف وان
القيت من جهات مختلفة في الذات فليست مترادفة وان القيت
من جهات لم يلزم من اختلافها اختلاف الذات بل اختلاف صفاتها
فهذا موضع نظرونا والارجح عندي انها غير مترادفة مثال
الاول قم وحنطة مراد بهما شي واحد لا يختلف في نفسه ولا في
صفة من صفاته بل لا يفهم عند اطلاق القم شيئا غير ما يفهمه
عند اطلاق البر وبيان الثاني قايم وضارب لذات واحدة
الذات واحدة فالمفهوم من قايم غير المفهوم من ضارب فالقيام
والضرب متباينان والذي وصفه بهما واحد وذاته تختلف
بأختلافها اختلافا وساو مثال الثالث وعقار فان الحر يتبادر

الى سماع

الى سماع لفظه مخامرة العقل والعقد معاقره الدن اى ملازمه
اى معاقره العقل ومعاقرته غير مخامرة لان المخامرة تعطيه
والمعاقره قد لا تفعل ذلك فمنا اقول يظهر عدم الترادف مع اتحاد
الذات في الاقسام الثلاثة بل ربما اشترط بالحد والمحد وان لم
يتحد في الذات كذب الحد ولم يكن حدا وان اتحد صدق وهو
الحد وليس هو المحدود ولا اختلاف الجهة ونظير هذا من كلام
الحجة اتحاد الخبر بالمبتدأ ولا بد من وقوعه والا لم يكن خبرا
ولا ينبغي ان يكون هو هو من كل وجه والا لم يكن كلاما البتة فان
قوله زيد زيد اذ لم يقصد زيد الثاني معنى زيد على الاول
لفظ يميل وتحرر ذلك ان الخبر اما مفرد او جملة اما المفرد اما جملة
او مبني والجامد نحو هذا زيد وهو الذي لا يتحمل ضمير ما لم يؤول
بمشتق نحو زيد اسد اذ اريد شجاع فهذا فمنا ازيد سوا
فان قلت فكيف اقرب باحدهما عن الآخر قلت لاتحادهما فان
قلت فاذا اتحد اى فائدة عرفناها الحرف قلت بريل الكل على
الجزئي فان هذا اسم اشارة يطلق على مشار اليه سواء زيد وغيره
فلما حملنا على زيدا جات الفائدة والمشتق فيعمل الضمير ما لم يرفع
الظاهر نحو زيد قايم وسبب تحمله الضمير ان مفهوم قايم غير
مفهوم زيد فردنا الضمير الى الاتحاد ويريد الكل على الجزئي واما
الجملة فان كانت نفس المبتدأ وقد عرفت ما نغني بقولنا نفس المبتدأ
فلا تحتاج لرابط نحو هو الله احد اذ اقدر هو ضمير الثاني وان كانت
غيره فلا بد من اخواتها على معنى المبتدأ الذي هو مشوق قوله وذلك
بان يشتمل على اسم بمعناه وهو اما ضمير غيره مذكور نحو زيد قايم
ابوه ومقدر نحو السمن منوان بدرهم اى منه واما اشارة اليه نحو ولها من

التقوى ذلك خيرا اذا قدر ذلك مبتدئا نيازا اذا الخفش وغيرها
 نحو الذين يمسون بالكتاب الاله او على اسم بلفظه ومعناه
 نحو الحاقة ما الحاقة او على اسم اعم منه نحو ونعم الرجل ما جمع
 قول ابن مالك في التسهيل الخبر مفرد وجملة والمفرد مشتق
 وغيره وكلاهما مغاير للمبتدأ لفظا متحد به معنى ومتحد به
 لفظا وال على الشهرة وعدم الخبر ومغايره له مطلقا وال على
 التساوي حقيقة او مجازا او قايما مقام المضاف او مستعبر
 بلزوم حال بالحق العين بالمعنى والمعنى بالعين انتهى فمذهب
 سبعة اقسام الاول مغاير للمبتدأ لفظا متحد به معنى مثاله
 في الجامد هذا زيد وفي المستثنى زيد قايما المتحد به لفظا
 فلا بد من دلالة اللفظ على معنى زيد وذلك هو الشهرة وعدم
 التغير نحو انا ابو النجم وشعري شعري اي شعري على ما نلت
 في النفوس من حسنه ومنه

خليلي خليلي دون رب وربا الان امر لولا لظن خليليا
 اي خليلي من لا اسك في صحته خلته ولا يتغير في حضوره ولا
 غيبته وليس خليلي من اظن خلته للين كلامه واخذه بالقلوب
 اذ لم يوافق الظن ما في نفس الامر فهذا البيت وهو خليلي
 مثال المشتق وشعري وشعري مثال للجامد سم للمعاني لفظا
 ومعنى فلا بد هناك من حامل على هذا بعيد عن ضرب من
 الاتحاد والالام يكن خيرا وذلك هو التساوي في الحكم والتساوي
 في الحكم ضربان حقيقة كقوله تعالى وان واجهه امهاتهما وارجع
 النبي صلى الله عليه وسلم في التحريم والاحترام مثل امهاتهم كذا قال
 النخاعة ولنا قول ازواجه نفس امهاتهم بالحقيقة الشرعية فازوا

حقيقة



حقيقة لغوية في نساياه صلى الله عليه وسلم قد سماهم السراعات
 المؤمنين فهو كقولك الصلاة الدعاء والضرب الثاني وهو المجاز
 هو القسم الرابع للخبر وهو المغاير الدال على التساوي مجازا كقول الشاعر
 ومجاشع قصب هوت اجوافها لو ينفخون من الخور طاروا
 مثلهم نحو ورثهم اي ضعفهم بالقصب الضعيف القول الفارع
 القاييم مقام المضاف كقوله تعالى ولكن البر من امن اي ومن
 امن اذ ليس من امن عين البر وقوله هم درجات اي درجات
 المستعربون وم حال يلحق العين بالمعنى نحو زيد صوم يجعله
 نفس الصوم مبالغة وذل من قال المعنى ذو صوم لان ذا الصوم
 يصدق بصوم يوم والعرب لا تقول زيد صوم ورجل عدل
 الا لمن صار ذلك له سجية لداومه والنخاعة مختلفون في كوزيد
 صوم فمذهب سيبويه ما يقوله من ان ذلك على سبيل المبالغة
 نحو العين معنى ومذهب المبرد انه على خلاف مضاف ومنه
 الكوفيين انه معدول عن اصله فزيد عدل بمعنى عادل وصوم
 بمعنى صائم والمجاز عند سيبويه في زيد وعند المبرد مجاز
 حذف وعند الكوفيين في صوم لا المستعربون حال يلحق بالمعنى
 بالعين نحو ناره صائم وليله قاييم وقولهم شعر شاعر وكلام
 فقيه ومنه قوله تعالى والنهار مبصر والشد سيبويه رحمه
 اما النهار في قيد وسلسلة والليل في جوف مخنوت من الساج
 وهذا التقسيم وان كثره ابن مالك وجود فيه فيحصر ثلاثة اقسام
 قسم الخبر هو المبتدأ نحو زيد اخوت وقسم ينزل منزلة من جملة
 المعنى نحو زيد حاتم جود او قسم رابع موقع ما هو الاول وهو
 الظرف والمجرور نحو زيد امامك وزيد في الدار والاقسام التي

ذكرها ابن مالك كلها ترجع الى القسمين الاولين والحاصل ان الخبر
نفس المبتدأ او محمول عليه راجع اليه وهو قطعاً غيره والعامل
فيه غير العامل فيه **المقلد مات** ومنها على قولنا وان
المثلين لا يجتمعان كالضدين بخلاف الخلفين اما النقيضان
فلا يجتمعان ولا يرتفعان قيل ليس هذا القسم بحصر لخروج المتساويين
والمضايفين والعدم والملكية ونحوها كذا سألني بعضهم وهو
خط وخطا واقول اعلم ان مشايخنا تقسيما للحكم تقسيما وهذا
السائل خلط القسمين وركب منها سؤالا وانا جريت على طريق
اهل السنة والتقسيم على مصطلحهم وهو حاصر وسال الحقل
بتقسيم حرقة على طريق مشايخنا رضي الله عنهم وتقسيم حرقة
على طريق الحكماء مما ثبت لك سداد الكلام فاقول هذا
تقسيم العلوم عند علمائنا ولا اقول الشيء ما جعل مورداً له
لتقسيم العلوم ليشمل المعلوم والموجود ولو قلت الشيء
لا اختص بالموجود على قول ائمتنا اذ اعرفت هذا فالعلوم
اما معدوم او موجود الاول للمعدوم وهو اما ممكن او مستحيل
والثاني الموجود وهو اما واحد او كثير وهذه عبارة المتكلمين
وان شئت قل اما واجب او ممكن وهذه عبارة الحكماء ومن
تبعهم من المتأخرين في التعبير لا في الاعتقاد من اهل
السنة الاول الواحد هو الله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

واليه المرجع والمآب وهو حي

ونعم الوكيل والمد

له رب العالمين

امين

م

وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة الشريفة يوم الثلاثاء
المبارك لست خلت من شهر شوال المعظم الذي هو من
شهر سنة ١١٧٩ من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة
وانتم التسليم على يد كاتبه بيده الفانيّة العبد المذنب
الضعيف راجي عفوره اللطيف احمد الخليلي

نسبة الشافعي مذهباً غفر الله

ذنوبه وستر في الدارين

عيوبه ووالديه

والمسلمين

امين

م

